

Analisis Istinbāt al-Ahkām Fatwa Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī yang Kontroversial

TESIS

Oleh:

Muhammad Fadhlān Is
10 HUKI 1932

Program Studi:
Hukum Islam



**PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
SUMATERA UTARA MEDAN
2013**

Analisis Istinbāṭ al-Ahkām Fatwa Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwî yang Kontroversial

TESIS

Oleh:

Muhammad Fadhlan Is
10 HUKI 1932

Program Studi:
Hukum Islam



**PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
SUMATERA UTARA MEDAN
2013**

Analisis Istimbāṭ al-Ahkām Fatwa Muḥammad Sayyid Ṭanṭāw yang Kontroversial

TESIS

Oleh:

Muhammad Fadhlan Is
10 HUKI 1932

Program Studi:
Hukum Islam



**PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
SUMATERA UTARA MEDAN
2013**

SURAT PERNYATAAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : **Muhammad Fadhlan Is**
Nim : 10 HUKI 1932
Alamat : Jl.Amaliun No.6 Gg. Mawar, Kota Medan
Pekerjaan : Staf Pengajar di Beberapa Yayasan Pendidikan Islam.

Menyatakan dengan sebenarnya bahwa Tesis ini yang berjudul “ **Analisis Istinbāṭ al-Ahkām Pada Fatwa Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī yang Kontroversial**”

Adalah benar-benar karya asli saya, kecuali kutipan-kutipan yang disebutkan sumbernya.

Apabila terdapat kekiliruan di dalamnya, maka kesalahan dan kekiliruan tersebut sepenuhnya menjadi tanggung jawab saya.

Demikian surat pernyataan ini saya buat dengan sesungguhnya.

Medan, April 2013
Yang membuat pernyataan,

Muhammad Fadhlan Is
10 HUKI 1932

PERSETUJUAN

Tesis Berjudul:

**Analisis Istīnbat al-Ahkām Pada Fatwa Muḥammad Sayyid
Ṭanṭāwī yang Kontroversial**

Oleh:

MUHAMMAD FADHLAN IS
10 HUKI 1932

Dapat disetujui dan disahkan sebagai persyaratan untuk memperoleh gelar Master
of Art (MA) pada Program Studi Hukum Islam Program Pascasarjana IAIN
Sumatera Utara Medan.

Medan, April 2013

Pembimbing I

Pembimbing II

Prof. Dr. H. Ahmad Qorib, MA

Dr.H. Sudirman Suparmin, Lc. MA

ABSTRAKSI

Muhammad Fadhlan Is, Nim:10 Huki 1932 , Judul Tesis : Analisis *Istinbāt al-Ahkām* Pada Fatwa Muhammad Sayyid Ṭanṭāwī yang Kontroversial..

Muhammad Sayyid Ṭanṭāwī adalah seorang ulama kontemporer dari kalangan *Al-Azhar dan dunia Islam*, yang begitu banyak memberikan sumbangsi pemikiran dan fatwa-fatwa yang berkaitan permasalahan kesyar'ahan yang tetap mengembalikan jawaban syari'ahnya kepada *adilah al-Akam* yang *mu'tabarah*. Muhammad Sayyid Ṭanṭāwī mulai mengeluarkan atau menetapkan fatwa-fatwanya ketika beliau diangkat menjadi Mufti Negara Mesir (1986-1996) setelah itu beliau diangkat menjadi *Syaikh al-azhar* untuk memimpin al-Azhar (1996-2010), disebabkan aktifitas beliau sebagai seorang *mufti* dan *Syeikh al Azhar* menuntutnya banyak dan aktif mengeluarkan fatwa, pemikiran dan pandangan hukum terhadap permasalahan yang ada ketika itu.

Yang menjadi rumusan masalah dalam tesis ini adalah “Bagaimana metodologi, corak pemikiran *Istinbāt al-Ahkām* Muhammad Sayyid Ṭanṭāwī Muhammad Sayyid Tantawy dalam fatwa Beliau yang *kontroversial*?” khususnya permasalahan hukum bolehnya menyumbang ke gereja, bunga bank, dan hukum jilbab bagi pelajar Muslimah di Perancis?

Penelitian ini menggunakan pendekatan “*ui-l fiqh*” dalam artian bagaimana upaya dalam menetapkan hukum dilandasi dengan metode yang sistematis dan logis yang biasa disebut dengan ilmu “*ui-l fiqh*”, Penelitian ini juga menggunakan pendekatan *historis*, sehingga dengan mengkaji sejarah sang tokoh, bisa diketahui bagaimana pengaruh ketokohan Muhammad Sayyid Ṭanṭāwī dalam sosio-religinya ketika mengeluarkan fatwa nya.

Sumber data yang penulis gunakan *Pertama*, Sumber data primer adalah karya Muhammad Sayyid Ṭanṭāwī yang berkaitan dengan metode *istinbath* hukumnya seperti: “*‘isyrūn su‘ālān wa jawāban, majālāt syahriyyah al-Azhar, fatāwa as-Syar‘iyyah, al-Ijtihād fil Ahkām as-Syar‘iyyah*.”. *Kedua*, sumber data sekunder yaitu tulisan atau karya ulama lain yang mengulas tentang masalah yang sama yang diangkat hukumnya sebagai komparasi antara hasil *istinbath* Muhammad Sayyid Ṭanṭāwī dengan ulama yang lain dan juga saduran pendapat Muhammad Sayyid Ṭanṭāwī yang disadur oleh media baik cetak maupun elektronik

Hasil penelitian penulis menunjukkan bahwa dalam fatwa kontroversi beliau dalam beberapa masalah yaitu bolehnya menyumbang untuk pembangunan gereja, bolehnya berinteraksi dengan bunga bank, dan boleh bagi pelajar muslimah membuka jilbabnya di negara Perancis. Dari beberapa contoh fatwa beliau kita bias melihat, beliau lebih mengedepankan aspek *mailaYat* ketika berbenturan antar *mailaYat* dan *mu«arr±*, dan beliau juga kadang di setiap fatwa nya lebih mementingkan *mailaYat* dari pada *nai*, corak pemikirannya beliau lebih moderat dan menghargai kepluralan agama dan kadang ada misi politk dalam menjaga hubungan baik antara sebangsa dan antar negara.

ABSTRACT

Name : Muhammad Fadhlan Is, nim: 10 Huki 1932, thesis title : Analysis of Method Of Issuing Legal In Legal Opinion controversial's Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwî.

Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwî was a charismatic Islamic scholar in al-Azhar and Islamic world. He has contributed ideas so much in legal opinion related on Islamic religion issues particularly in Islamic law. returns to Adilah leading al-Ahkam and in his fatwa that prefer the benefit and difficulties to the Muslims refused. Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwî start or set fatwa-issuing his fatwa when he was appointed as the State Mufti of Egypt (1986-1996) after which he was appointed as Shaikh al-Azhar to lead al-Azhar (1996-2010), caused his activities as a mufti and sheikh al Azhar demanded more active and issued a fatwa, concerns and ideas to the problems of existing law when it.

The main problem will be the author discussed in this thesis can be formulated in the form of questions, namely: How methodology, kind thought Istinbāt al-Ahkam Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwî in Her controversial fatwa? particular legal issues bolehnya donate to the church, bank interest, and the law of hijab for Muslim students in France?

As this study uses a "Islamic Law jurisprudence" in the sense of how the effort to establish laws based on the systematic and logical method which is called by science "Islamic Law jurisprudence", this study also takes a historical approach, so by examining the history of the character, we know how to influence persona Muhammad Sayyid Tantawy in socio-religinya when issuing his fatwa.

Data sources that I use First, primary data source is the work of Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwî related to issuing legal method like *'isyryn سوالان wa jawaban, majal±t syahriyyah al-Azhar, fatwa as-Sya'riyah, al-IjtīYad fil AẔkam as-Syar'iyyah*. Second, secondary data sources are writings or works of other scholars to review the same issues raised as a comparison between the results of issuing legal Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwî with other scholars as well as adaptations of the opinion that Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwî adapted by both print and electronic.

The results showed that the legal opinion writer controversy about some issues that he may contribute to the development of the church, may interact with bank interest, and may be opening headscarf for Muslim students in the French. Of several examples of bias we see his legal opinion, he is more advanced aspects of beneficiaries when the clash between the beneficiaries and the harm, and he also occasionally in each of his fatwa is more concerned *maslahah* of the passage (revelation), he is more moderate style of thinking and appreciate the religious and sometimes pluralisme, political mission in maintaining good relations between compatriots and between countries.

الملخص

اسم: محمد فضلان اس ٠١ HUKI ١٩٣٢ الموضوع : التحليل على الاستنباط الأحكام عند محمد سيد طنطاوى فتواه خلافه ، مشرف:- الأستاذ. دكتور.

كان محمد سيد طنطاوى عالما مشهورا من رجال الأزهرية وعالم الاسلامي . لقد أفاد الكثير بأرائه وفتاواه المفيدة المتعلقة بالمسائل الشرعية والرجوع إلى أدلة الأحكام المتفق عليها وإلى و فى أكثر أولوية في فتواه جلب المصالح و رد المفاسد للمسلمين.بدأ في إصدار فتاواه حينما يكون مفتى جمهورية مصره في السنه (٦٨٩١-٦٩٩١) بعد ذلك يكون وظيفة شيخ الأزهر لقيادة الأزهر الشريف في السنه (٦٩٩١-٢٠١٠) بسبب وظيفته مفتى و شيخ اكبر في الأزهر طلب محمد سيد طنطاوى ليصدر ويخرج فتوى والمخاوف والأفكار لمشاكل واقعة الحالي عندئذ .

المشكلة الرئيسية يمكن صياغة المؤلف مناقشتها في هذا البحث في أسئلة، وهي: لتحليل على الاستنباط الأحكام عند محمد سيد طنطاوى فتاوى خلافه ؟ المسائل القانونية فتاوى خلافه حول بعض القضايا هو يجوز تبرع لكنيسة، يجوز تفاعل مع الفوائد المصرفية، ويمكن فتح غطاء الرأس للطلاب مسلم في البلاد الفرنسية.

وتستخدم هذه الدراسة أيضا "علم أصول فقه" معنى كيف الجهود الرامية إلى وضع قوانين على أساس أسلوب منهجي ومنطقي ويأخذ هذه الدراسة أيضا المنهج التاريخي، لذلك من خلال دراسة التاريخ من الحرف، وشخصية معروفة كيف أن تأثير سيد محمد طنطاوى في الاجتماعية ودينه عند إصدار فتواه. مصادر البيانات التي يمكنني استخدام أولا، مصدر البيانات الأساسي هو كتاب سيد محمد طنطاوى المتعلقة طريقة الاستنباط الأحكام: عشرون سؤالاً و جواباً، الاجتهاد في الأحكام الشرعية، مجالات الشهرية الأزهرية ، ومصادر البيانات الثانوية هي كتابات أو أعمال غيره من العلماء لمراجعة نفس القضايا التي أثرت وعلى سبيل المقارنة بين نتائج الاستنباط سيد محمد طنطاوى مع غيره من العلماء فضلا عن التكيف مع الرأي القائل بأن محمد سيد طنطاوى تكييفها من قبل كل من الطباعة ووسائل الإعلام الإلكترونية

، أظهرت النتائج في هذا البحث أن الفتوى من فتاوى خلافه حول بعض القضايا هو يجوز تبرع لكنيسة، يجوز تفاعل مع الفوائد المصرفية، ويمكن فتح غطاء الرأس للطلاب مسلم في البلاد الفرنسية . من أمثلة عديدة من التحيز نرى فتواه فى أكثر أولوية في فتواه جلب المصالح عندما الصدام بين المصالح والمفاسد، وانه أيضا أحيانا في كل من فتواه هو أكثر تقدما من جلب المصالح عندما الصدام بين المصالح و نصيه ، و أسلوب فكرته أكثر اعتدالا وسطية و تسامح في معاملة صاحب الدينه آخر وأحيانا هناك بعثة سياسية في الحفاظ على علاقات جيدة بين المواطنين وبين البلدان.

KATA PENGANTAR

Puji syukur kehadiran Allah SWT Yang Maha Mendengar lagi Maha Melihat dan atas segala limpahan rahmat, taufik, serta hidayah-Nya sehingga penulis dapat menyelesaikan karya tulis yang berbentuk tesis ini dengan baik.

Shalawat serta salam semoga senantiasa tercurahkan kepada baginda Nabi Besar Muhammad SAW beserta seluruh keluarga dan sahabatnya yang selalu eksis membantu perjuangan beliau dalam menegakkan Dinullah di muka bumi ini.

Penyusunan tesis ini aalah merupakan salah satu syarat untuk memperoleh gelar master dalam program studi Hukum Islam, maka penulis menyusun tesis ini dengan judul: “**Analisis *Istinbāt al-Ahkām* Pada Fatwa Muhammmad Sayyid Tanṭāwī yang Kontroversial.**”

Dalam penulisan tesis ini, tentunya banyak pihak yang telah memberikan bantuan baik moril maupun materil. Oleh karena itu penulis ingin menyampaikan ucapan terimakasih yang tiada hingganya kepada :

1. Prof. Dr. Ahmad Qorib, MA selaku pembimbing I dan Dr. Sudirman Suparmin, Lc. M.A, selaku pembimbing II yang telah banyak mamberikan bimbingan, nasehat dan arahan kepada penulis, sehingga tesis ini dapat diselesaikan dengan baik.
2. Prof. Dr. Nawir Yuslem, MA, selaku Direktur Pascasarjana IAIN-SU atas bantuan yang diberikan selama penulis mengikuti studi.
3. Para dosen dan seluruh karyawan/staf pegawai Pascasarjana IAIN-SU atas bantuan yang diberikan selama penulis mengikuti studi.

4. Pada teman-teman satu angkatan senasip dan seperjuangan di Pascasarjana IAIN-SU yang tidak bisa penulis sebut satu persatu.
5. Secara khusus penulis ingin mengucapkan terima kasih kepada Ayahanda yang penulis banggakan Buya H. Isril Dt. Rajo Angek dan Ibundaku tercinta Ummi Syarifah, adik-adikku Fadhilah dan Fadhli yang telah banyak memberikan dukungan dan pengorbanan baik secara moril maupun materil sehingga penulis dapat menyelesaikan studi dengan baik.

Akhirnya hanya kepada Allah SWT kita kembalikan semua urusan dan semoga tesis ini dapat bermanfaat bagi semua pihak, khususnya bagi penulis dan para pembaca pada umumnya, semoga Allah SWT meridhoi dan dicatat sebagai ibadah disisi-Nya, amin.

Medan, April 2013

Penulis,

Muhammad Fadhlan Is
NIM. 10 HUKI 1932

TRANSLITERASI

	Nam a	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	sa	S	Es (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	Je
ح	Ha	H	Ha (denagn titik dibawah)
خ	Kha	Kh	Ka dan ha
د	Dal	D	De
ذ	Zal	Z	Zet (denagn titik di atas)
ر	Ra	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syim	Sy	Es dan ye
ص	Sad	S	Es (dengan titik dibawah)
ض	Dad	D	De (dengan titik dibawah)
ط	Ta	T	Te (dengan tiitk dibawah)
ظ	Za	Z	Zet (dengan titik dibawah)
ع	‘ain	`	Kima terbalik di atas
غ	Gain	G	Ge
ف	Fa	F	Ef
ق	Qaf	Q	Qi

ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em
ن	Nun	N	En
و	Waw	W	We
ه	Ha	H	Ha
ء	Ham zah	‘	Apostrof
ي	ya	Y	Ye

a. Vokal tunggal

Vokal bahasa Arab adalah seperti vokal dalam bahasa Indonesia, terdiri dari vokal tunggal atau monoftong dan vokal rangkap atau diftong.

- a. Fatah = a
- b. Kasrah = i
- c. Dammah = u

b. Vokal Rangkap

Vokal Rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harkat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu:

Tanda dan huruf	Nama	Gabungan Huruf
Nama		
ي َ _ _	Fathah dan ya	ai
a dan i		
و َ _ _	Fathah dan waw	au
a dan u		

Contoh :

كتب : Kataba

فعل : Fa'ala

C. *Maddah*

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harkat huruf, tranliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu :

DAFTAR ISI

	Halaman
PERNYATAAN.....	i
PERSETUJUAN	ii
ABSTRAK	iii
KATA PENGANTAR	vi
TRANSLITERASI	vii
DAFTAR ISI	x
BAB I : PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan dan Batasan Masalah	8
C. Batasan Istilah	8
D. Tujuan Dan Kegunaan Penelitian	10
E. Landasan Teori	10
F. KajianTerdahulu	11
G. Metode Penelitian	12
H. Garis Besar Isi Tesis	14

BAB II : BIOGRAFI MUHAMMAD SAYYID °AN°AWY	15
A. Kelahiran dan Pendidikannya	15
B. Aktifitas Muhammad Sayyid °an°awi	16
C. Karya-Karya Muhammad Sayyid Ṭanṭāwī	19
D. Pemikiran-Pemikiran Sayyid Thanthawy Yang Kontroversi	28
 BAB III : METODE DAN CORAK ISTINBATH HUKUM ISLAM	 35
A. Pengertian Metode Istinbath Hukum Islam	35
B. Metode-Metode Istinbath Hukum	44
C. Corak Istinbath Hukum Islam	61
 BAB IV : ANALISIS <i>ISTINBAT AL-AHKAM</i> FATWA MUHAMMAD	
SAYYID °AN°AWY YANG KONTROVERSIAL	64
1. Masalah Menyumbang Untuk Pembangunan Gereja	64
A. Perbedaan pandangan ulama tentang permasalahan menyumbang untuk pembangunan Gereja di Mesir	64
B. Pendapat Muhammad Sayyid °an°awi tentang bolehnya menyumbang untuk pembangunan gereja	67
C. Pendapat yang membantah bolehnya menyumbang ke gereja	68
D. Analisis pendapat Muhammad Sayyid °an°awi tentang bolehnya menyumbang ke gereja	69
E. Kaidah-kaidah fihiyyah yang cocok dalam kasus bolehnya menyumbang Untuk membangun Gereja	74

F. Corak Pemikiran Hukum Islam Muhammad Sayyid °an ¯awi Dalam Masalah Menyumbang Untuk Pembangunan Gereja	81
G. Analisis Penulis tentang permasalahan ini	95
2. Permasalahan Bunga Bank	96
A. Pandangan sebagian Ulama Islam tentang bunga bank	96
B. Pandangan Muhammad Sayyid °an ¯awi mengenai bunga Bank	98
C. Prinsip Dan Kaidah Fiqih tentang Pembolehan Bunga Bank	10
D. Analisis Penulis tentang permasalahan ini	109
3. Masalah pembolehan pelajar membuka jilbab di Perancis	111
A. Latar belakang masalah	111
B. Pandangan Sayyid °an ¯awi Dalam Kasus Jilbab di Perancis	112
C. Reaksi Beberapa Ulama Berkenaan Dengan Fatwa °an ¯awi ini	113
D. Corak Pemikiran Beberapa Ulama Islam Tentang Batasan Aurat Seorang Muslimah	114
E. Analisis Penulis Terhadap Latar Belakang Fatwa Sayyid °an ¯awi dalam Kasus Jilbab di Perancis	120
F. Kaidah-Kaidah Fiqhiyyah yang Berkenaan dengan Pembolehan Pelajar Melepas Jilbab di Perancis	125
G. Analisis Penulis Tentang Permasalahan Jilbab di Perancis	138
BAB V : Penutup	137
A. Kesimpulan	140

B. Saran	141
Daftar Pustaka	142
Sepintas tentang Penulis	147

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Mempelajari pemikiran orang lain merupakan suatu hal yang sangat membantu bagi pengembangan dinamika khazanah intelektual, menelaah dengan harapan dapat memperoleh keluasan dalam wawasan ilmu, baik dari sudut materi maupun metodologi khususnya dalam bidang syari'ah.

Salah satu produk hukum Islam adalah Fatwa, Fatwa disebut juga dengan petuah, nasehat, jawaban atas pertanyaan yang berkaitan dengan hukum, jamaknya adalah *fatāwa*, fatwa merupakan salah satu institusi dalam hukum Islam untuk memberikan jawaban dan solusi terhadap problem yang dihadapi umat.

Pihak yang meminta fatwa tersebut pribadi, lembaga, maupun kelompok masyarakat. Fatwa yang dikemukakan *mujtahid* atau *fiqh* tersebut tidak mesti diikuti oleh orang yang meminta fatwa, karenanya fatwa tersebut tidak mempunyai daya ikat. Pihak yang memberi fatwa disebut *mufti*, sedangkan yang meminta *fatwa* disebut *al-Muṣṭafti*.¹

Fatwa dalam sistem hukum Islam sangat penting seiring dengan permasalahan sosial yang semakin hari semakin banyak dan kompleks dibandingkan dengan permasalahan yang terjadi pada masa Nabi Muḥammad SAW.² sebagaimana disampaikan Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, fatwa akan ada sampai kapanpun dan dimanapun.

تغير الفتوى بحسب تغير الأزمنة و الأمكنة و الأحوال و النية³

Artinya: Fatwa bisa berkembang seiring perkembangan masa, perubahan letak geografis, peralihan kondisi, dan pergeseran niat.

Dari beberapa pengertian di atas, terdapat dua hal penting, yaitu:⁴

1. Fatwa bersifat *responsif*, yaitu merupakan jawaban hukum (*legal opinion*) yang dikeluarkan setelah adanya suatu pertanyaan atau permintaan fatwa (*based on demand*).
2. Fatwa sebagai jawaban hukum (*legal opinion*) tidaklah bersifat mengikat. Orang yang meminta fatwa (*mustafti*), baik perorangan, lembaga, maupun masyarakat luas tidak harus mengikuti isi atau hukum yang diberikan kepadanya.

Fatwa merupakan hasil *ijtihād* para ahli (muḥtahid dan mufti) yang dapat dilahirkan dalam bentuk lisan ataupun tulisan. Bentuk tulisan inilah yang dikenal dengan fatwa-fatwa yang berharga untuk kepentingan umat manusia. Oleh karena itu, kaitan antara *ijtihād* dengan fatwa sangat erat sekali, sebab *ijtihād* itu

¹Abdul Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: Ictar Baru Van Hoeve, 1996), Jilid. 1 h. 326.

²Ridwan Nurdin, *Kedudukan Fatwa MUI Dalam Pengembangan Ekonomi Syariah di Indonesia*, makalah disampaikan dalam diskusi dengan Tim Penelitian, tanggal 17 Juni 2011.

³Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, *Ijtihad fil Ahkam Asy-Syar'iyyah*, (Kairo, *mujamma' muthabi' Al-Azhar Syarif.* Cet.1,2007), hal. 3.

⁴Ma'ruf Amin, *Fatwa Dalam Sistem Hukum Islam*, (Elsas, Jakarta, 2008), hlm. 20.

merupakan suatu usaha yang maksimal, yang dilakukan oleh para ahli untuk mengambil atau meng-*Istinbāḥ*-kan hukum-hukum tertentu, sedangkan fatwa itu hasil dari *ijtihād* itu sendiri. Kita tahu bahwa hukum Islam yang berlandaskan Alquran dan Hadis sebagian besar bentuknya ditentukan berdasarkan hasil *ijtihād* para mujtahid yang dituangkan dalam bentuk fatwa keagamaan oleh para mufti. Apabila tidak ada *ijtihād* maka tidak ada fatwa.

Ada korelasi yang erat antara *fatwa* dan *ijtihād*, fatwa itu sendiri merupakan hasil *ijtihād* para ahli dan pakar yang mampu menggali syari'at Islam secara cangguh, kemudian dari hasil *ijtihād* tersebut dituangkan dalam bentuk keagamaan, baik yang bersifat lisan ataupun tidak. Dengan adanya fatwa dan *ijtihād* maka secara konkret ajaran-ajaran Islam akan berkembang dengan pesat ke seluruh penjuru dunia, sekaligus Islam akan kokoh dan memasyarakat di alam ini.

Fatwa dan *ijtihād* terjadi hubungan saling interdependensi, sebab hasil *ijtihād* para ahli itu akan lahir dalam bentuk fatwa-fatwa yang berharga untuk kepentingan masyarakat Islam. Hakikatnya hukum-hukum yang dikembangkan itu selaras dengan masyarakat itu sendiri yang senantiasa disesuaikan dengan kondisi masyarakat. Dalam arti *ijtihād* dan *fatwa* akan selalu mengikuti perkembangan pemikiran masyarakat pada umumnya.

Dalam hukum Islam, dalam proses *Istinbāḥ* pengambilan hukum diatur dalam suatu kajian keilmuan tersendiri. Dalam ilmu hukum Islam disebut ilmu *Uṣūl Fiqh*. Secara umum pengertiannya adalah pengertian tentang kaidah-kaidah yang dijadikan sarana (alat) untuk menggali hukum-hukum fikih, atau dengan kata lain adalah kaidah-kaidah yang menjelaskan tentang cara (metode) pengambilan (penggalan) hukum-hukum yang berkaitan dengan perbuatan manusia dari dalil-dalil syar'i.

Objek pembahasan *uṣūl fiqh* adalah segala sesuatu yang berhubungan dengan metodologi yang dipergunakan oleh ahli *fiqh* dalam menggali hukum syara' sehingga ia tidak keluar dari jalur yang benar, juga meliputi pembahasan tentang: masalah yang bertentangan dengan *qiyas* yang secara global disebut

iṣṭihsān, hukum-hukum *syara`* beserta tujuannya, pembagiannya, *rukḥṣah*, *`azimah* dan lain sebagainya sebagai kategori metodologi yang dipergunakan oleh ahli *fiqh* untuk menggali hukum *syara`*.

Al-Azhar di Mesir adalah sebuah lembaga pendidikan dan keagamaan yang terbesar di dunia, sebagai lembaga pendidikan agama Islam tertua yang sudah berumur lebih 10 abad, al-Azhar telah banyak berjasa dan berpengaruh dalam perkembangan ilmu agama Islam di seluruh dunia. Dewasa ini kedudukan al-Azhar sebagai salah satu kiblat terpenting perkembangan kajian ilmu keislaman sehingga telah banyak melahirkan intelektual Islam dan tokoh-tokoh di berbagai bidang keilmuan. Salah seorang tokoh al-Azhar kontemporer yang menjadi orang nomor satu di lembaga ini adalah Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, beliau diberi amanah menjadi pemimpin al-Azhar sampai akhir hayatnya.

Menyelesaikan Doktor dalam bidang Tafsir pada tahun 1966 dengan nilai *Mumtāz* (cemerlang). Pernah sebagai tenaga pengajar di kuliah *Usūluddīn* di al-Azhar, kemudian beliau mengajar di Libya selama 4 tahun dan di Madinah Al-Munawwarah sebagai dekan *Kuliyyah Ad-Dirasāt al-`Ulyā*⁵ di Universitas Islam Madinah. Pada 28 Oktober 1986 beliau dilantik menjadi *Mufti di Dār el Iftā*⁶ Negara Mesir. Pada tahun 1996, beliau dilantik menjadi Syekh al-Azhar.⁷ Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī adalah ulama yang telah banyak memberikan kontribusi positif terhadap khazanah keilmuan Islam, ini dibuktikan dengan banyaknya buku-buku yang dihasilkan dari pemikiran Ṭanṭāwī, buku-bukunya bukan saja banyak, namun juga beragam, beliau merupakan salah seorang ulama terkenal di Al-Azhar yang mahir dalam bidang Tafsir dan mempunyai karya-karya yang bermutu baik di bidang tafsir maupun fikih.⁸ Aktifitas beliau sebagai seorang

⁵Setingkat Program Pascasarjana kalau di Indonesia.

⁶ *Mufti Dar el Ifta* adalah pemimpin suatu organisasi atau lembaga fatwa negara Mesir, yang diangkat oleh pemerintah, mufti memiliki wewenang untuk menginterpretasikan teks dan memberikan *fatwa* kepada umat.

⁷ Jabatan tertinggi di [Institusi Al-Azhar](#) yang berpusat di [Kairo](#), [Mesir](#). Jabatan ini di atas [Mufti](#) di *Daarul Ifta*, Syaikh al-Azhar membawahi al-Azhar dan semua amal usahanya.

⁸*Ibid.*

mufti dan *Syeikh* al-Azhar menuntutnya banyak dan aktif mengeluarkan fatwa, pemikiran dan pandangan hukum terhadap permasalahan yang ada ketika itu.⁹

Menteri urusan wakaf Mesir Syaikh `Abdul Bāqī menulis di majalah *Al-Azhar* setelah beberapa hari wafatnya Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī pada bulan April tahun 2010 M. Beliau mengatakan sungguh *Al-Azhar* dan umat Islam kehilangan seorang tokoh karismatik, yang sangat luas dan dikagumi keilmuannya, kepribadiannya sangat tawadu' dan zuhud, keilmuannya tentang Alquran sangat luas dan dalam.¹⁰

Sebagai seorang tokoh keagamaan terkemuka, beliau sering mendapat berbagai pertanyaan dari individu maupun lembaga mengenai permasalahan yang berkembang ketika itu. Sehingga perlu rasanya kita mengetahui metode apa yang beliau gunakan dalam menetapkan hukum terhadap suatu masalah, serta juga bisa melihat bagaimana pandangan beliau terhadap masalah itu, apakah pandangan Muḥammad Sayid Ṭanṭāwī memiliki pandangan yang moderat atau sama dengan ulama pendahulunya atau adakah intervensi dari pihak lain yang mempengaruhi fatwanya.

Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī menulis di dalam sebuah karyanya "*Ijtihād fil Ahkām Asy-Syar'iyyah*", mengatakan kebutuhan untuk melakukan *ijtihād* itu selalu terbuka sepanjang zaman, sebab permasalahan dan peristiwa kehidupan tidak akan pernah berakhir, masalah itu selalu baru dan bergerak, ide-ide manusia terus berkembang, tradisi dan kebiasaan manusia berbeda-beda sesuai dengan zaman dan tempatnya. Dari zaman sahabat sampai ulama kontemporer, sudah banyak contoh para ulama yang berani berijtihad guna merespon perubahan yang berkembang pada zamannya.

Dengan kondisi inilah Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī menyatakan dukungannya bagi mereka yang berani berijtihad demi tegaknya keadilan dan keuniversalan ajaran Islam yang harus menyentuh kesetiap permasalahan umat Islam, selama *ijtihād* tersebut tidak bertentangan dengan *naṣ-naṣ* syar'i yang

⁹Muḥammad Sayid Ṭanṭāwī, *Fikru al-Muashir Ma al-Lazi Yasyghaluhu?*, (Kairo: Muassasah al-Ahram, 1992), hal. 9.

¹⁰Syaikh `Abdul Baqī, *Majalah Al-Azhar*, (Kairo: Maktabah al-Azhar, April 2010), hal. 622.

sudah qat'î maka sah-sah saja bagi kita untuk berijtihad, karna itu membuktikan keelastisan ajaran islam untuk menjawab segala permasalahan yang belum tersentuh oleh hukum Islam karena perubahan kondisi zaman dan tempat. Beliau juga mengatakan pada hakikatnya syariat Islam itu memudahkan dan tidak menginginkan kesusahan bagi yang menjalankannya, dan toleran ketika dihadapkan dengan kenyataan masyarakat yang berbeda-beda sesuai dengan waktu dan tempatnya ketika itu.

Syaikh Ṭanṭāwî mengatakan alangkah banyaknya ayat Alquran yang menyinggung manusia untuk menggunakan akal fikirannya dan Allah SWT menciptakan akal manusia itu semata-mata hanya untuk berfikir dan dipergunakan sebaik-baiknya untuk mencari kebaikan dan mencapai kesejahteraan dunia dan akhiratnya. Dengan alasan itu semua, menurut beliau bagi ulama yang sudah memenuhi syarat untuk berijtihad, maka haram bagi ulama tersebut untuk taqlid buta.¹¹

Menurut penulis, Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwî selain dikenal sebagai orang nomor satu di lembaga al-Azhar , beliau juga adalah pejabat negara yang senantiasa menjaga hubungan baik dengan pemerintahan kala itu, dan hubungan baik dengan masyarakat yang plural dan mejemuk, yang mana sewaktu-waktu harus tunduk dengan kebijakan pemerintah yang dikenal sangat otoriter, walaupun kelembagaan al-Azhar adalah lembaga sosial keagamaan yang otonom dan terpisah dengan pemerintahan Mesir namun pemerintah sangat otoriter mengatur dan mengawasi hal-hal yang bisa mengganggu kestabilan dan keamanan negara.

Menurut Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwî mengutip dari perkataan Ḥasan al-Banā pendiri gerakan Ikhwānul Muslimîn, mengatakan kebijakan seorang pemimpin negara atau wakilnya mengenai hal-hal yang tidak ada naṣ nya dan beberapa perkara yang mengandung kebaikan untuk kemaslahatan bersama, wajib dilaksanakan sepanjang tidak bertentangan dengan apa yang telah berlaku dalam kaidah syariat. Biasanya sebuah perubahan terjadi sesuai dengan situasi dan kondisi serta kebiasaan setempat. Kalau yang berhubungan ibadah haruslah

¹¹Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwî, *Ijtihad fil Ahkam Asy-Syar'iyah*, (Kairo: Mujamma' muthabi' Al-Azhar Syarif. Cet. 1, 2007), hal. 3.

*sesuainas, tidak boleh diartikan secara ma'nawi. Berbeda dengan adat (kebiasaan), diperbolehkan menerjemahkannya sejalan dengan ruh Islam dan substansi masalah yang terkandung di dalamnya.*¹²

Menurut penulis, dalam konteks *furu'* (fikih) Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī memang bersikap toleran, sikap toleran ini muncul dari kedalaman dan keluasan ilmunya tentang ajaran Islam. Dan sesuai dengan ciri khas Al-Azhar yang tidak fanatik dengan salah satu *mazhab fiqhiyyah*, beliau juga tidak fanatik dan kaku terhadap fatwa dan pendapat dari ulama lain. Di berbagai kasus beliau lebih mengedepankan aspek *maṣlahah* ketika berbenturan antar *maṣlahah* dan *muḍarāt*, dan beliau juga kadang di setiap fatwa nya lebih mementingkan *maṣlahah* dari pada *naṣ*.

Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī dikenal sangat menghargai kepluralan agama dan toleran kepada masyarakat yang berbeda agama, karena menurut beliau paham ini diklaim telah ditemukan legitimasinya dalam Alquran. Setidaknya ada tiga tema pokok yang menjadi kategori utama *pluralisme* agama dan telah dinyatakan ada tumpuannya. Pertama *hurriyah al-I'tiqad* (kebebasan beragama). Kedua pengakuan akan adanya eksistensi agama-agama lain. Ketiga *wihdah al-adyān* (kesatuan agama).¹³

Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī selama menjadi Mufti Mesir (1986-1996) telah mengeluarkan fatwa sebanyak 7.557 fatwa yang tercatat di *Dār al-Ifta'* Mesir.¹⁴ Setelah itu beliau diangkat menjadi Syaikh al-Azhar (1996-2010) juga banyak mengeluarkan fatwa dan pemikiran yang banyak diterima oleh para ulama dan umat Islam di zamannya namun ada juga fatwa-fatwa beliau yang dinilai kontroversi yang dikritik oleh para ulama dan para cendekiawan Muslim, di antara pemikiran Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī yang mendapat kritikan seperti tentang hukum menggunakan jilbab di negara non muslim, cadar dan *hijāb* bagi muslimah, berinteraksi dengan bank konvensional, terorisme, hukum aborsi bagi

¹²*Ibid.* hal. 122.

¹³Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, *al-Tafsir al-Wāṣit li al-Qur'an al-karim*, (Kairo: Nahdah al-Misr 1997). Jilid 1, hal. 38-45.

¹⁴Sayyid Muḥammad Ali Iyazi, *al-Mufasssirūn Hayātuhum wa Manhājūhum*, (Teheran: Wizarat Staqafah wa al-Irsyad al-Islami, 1313H), cet.1, hal. 762.

wanita korban pemerkosaan, bom bunuh diri, hukum negara mengelola *zakat*, pemindahan anggota tubuh, dan masih banyak hasil fatwa beliau yang dapat kita temukan di surat kabar, majalah, dan di media lainnya baik cetak maupun elektronik.

Dalam tesis ini nantinya penulis hanya akan menganalisis beberapa fatwa beliau yang kontroversial, oleh sebahagian kalangan, penulis melihat bahwa konsep (metode) *istinbāt* hukum yang digunakan oleh Sayyid Ṭanṭāwī terutama di beberapa fatwa yang kontroversial tersebut, sangat erat kaitanya dengan komponen lainnya dalam wilayah penelitian, di antaranya *masāḍir al-ahkām* (sumber hukum), menetapkan (*determinasi*) perubahan, cara berpikir yang digunakan, produk pemikiran *Fuqaha* yang tersebar dalam berbagai *literatur*, orientasi organisasi Al-Azhar yang memiliki hirarki secara Internasional, perubahan sosial, dan produk yang dihasilkan.

Dengan alasan yang sudah penulis paparkan di atas maka penulis beranggapan permasalahan ini perlu dikaji secara sistematis dan metodologis dalam bentuk karya ilmiah berupa tesis, dengan judul : **Analisis Istinbāt al-Ahkām Fatwa Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī yang Kontroversial.**

B. Rumusan dan Batasan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, maka yang menjadi masalah utama yang akan penulis bahas dalam tesis ini dapat dirumuskan dalam bentuk pertanyaan yang dapat penulis rincikan sebagai berikut:

1. Bagaimana metodologi *Istinbāt al-Ahkām* Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī dalam fatwa beliau yang *kontroversial* khususnya permasalahan hukum bolehnya menyumbang ke gereja, bunga bank, dan hukum jilbab bagi pelajar Muslimah di Perancis?
2. Bagaimana corak pemikiran Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī dalam fatwa Beliau yang *kontroversial* tersebut, khususnya permasalahan hukum bolehnya menyumbang ke gereja, bunga bank, dan hukum jilbab bagi pelajar Muslimah di Perancis?

C. Batasan Istilah

Untuk memahami dan menyatukan persepsi tentang istilah-istilah dalam tesis ini, berikut akan dijelaskan beberapa istilah:

1. **Analisis**, adalah penyelidikan suatu peristiwa (karangan, perbuatan dan sebagainya untuk mengetahui keadaan yang sebenarnya), atau penjabaran sesudah dikaji sebaik-baiknya¹⁵ untuk dapat memberitahukan apa yang menyebabkannya.¹⁶
2. **Istinbāt**, menurut bahasa berasal dari kata “*nabī*” (air yang mula-mula memancar keluar dari sumur yang digali) artinya sama dengan استخراج mengeluarkan sesuatu dari persembunyiannya. Sedangkan menurut terminologi *Istinbāth* adalah perbuatan atau tindakan seorang mujtahid terhadap dalil untuk mengambil manfaat darinya di dalam mengeluarkan hukum syar’i.¹⁷
3. **Al-Ahkam**, merupakan jamak dari kata “hukum” kata hukum di sini bukan hukum yang dimaksud yang sesuai dengan makna bahasa Indonesia, akan tetapi hukum yang dimaksud di sini adalah yang sesuai dengan maksud bahasa arab yaitu bermakna : *khitab* (titah) Allah yang terkait dengan perbuatan-perbuatan mukallaf, baik dengan cara *iqtida’* (tuntutan) maupun *takhyir* (pilihan). Sedangkan secara definitif *fiqh* adalah ilmu tentang hukum-hukum syar’i yang bersifat amaliyah yang digali dan ditemukan dari dalil-dalil yang *tafsili*.¹⁸
4. **Fatwa**, adalah hasil *ijtihad* seorang *mufti* (yang memberi fatwa) sehubungan dengan sebuah pertanyaan hukum yang diajukan kepadanya. Jadi fatwa itu sendiri lebih khusus dari pada *ijtihad*. Sebab boleh jadi

¹⁵Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan Dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka,1995), hal. 37.

¹⁶Victoria Neufeld dan Fernando de Mollo Vianna, *Webster’s New World Dictionary: For Indonesian User English-Indonesia*, Terj: Peter Salim, (Jakarta: Modern English Press,1993), hal. 13-15.

¹⁷Khalid Ramadhan Hasan, *Mu’jam Ushul Fikih*, (Mesir: Dar Raudhah, 1998), hal. 36.

¹⁸Amir Syarifuddin, *Ushul Fikih 1*, (Jakarta: Kencana, 2009), hal. 3.

fatwa yang dikeluarkan itu sudah dirumuskan dalam fikih, hanya saja belum dipahami oleh orang yang meminta fatwa (*al-mustafti*).¹⁹

5. **Kontroversial**, ini adalah kata serapan dari bahasa Inggris kalau diartikan kedalam bahasa Indonesia maknanya sama dengan perdebatan, persengketaan, pertentangan²⁰ dalam tesis ini kita artikan sesuatu produk pemikiran yang berbeda dari pendapat orang lain, sehingga menimbulkan perbedaan pendapat dan sudut pandang antara yang setuju dan menentang pemikiran dan pendapat tersebut.
6. **Muhammad Sayyid Ṭanṭāwī**, lahir 28 Oktober 1928 di *Suhaj* Mesir. Meninggal di *Riyadh* Arab Saudi, 10 Maret 2010 pada umur 81 tahun. Beliau adalah seorang Imam Besar Masjid Al-Azhar. Beliau pernah menjabat sebagai Mufti Mesir, beliau menempati jabatan tertinggi Syaikh Besar *Al-Azhar*, sekaligus juga merupakan jabatan tertinggi di Institusi *Al-Azhar* yang berpusat di Kairo, sampai akhir hayatnya.²¹

C. Tujuan Penelitian.

Penelitian ini ditujukan untuk mengetahui jawaban terhadap permasalahan di atas, yaitu berkenaan dengan metode yang digunakan oleh Fatwa Muhammad Sayyid Ṭanṭāwī, dengan rincian : Untuk mengetahui bagaimana corak pemikiran dan metodologi *Istinbāt al-Ahkām* Muhammad Sayyid Ṭanṭāwī dalam fatwa beliau yang kontroversial, khususnya dalam permasalahan hukum bolehnya menyumbang ke gereja, bunga bank, dan jilbab di Perancis bagi Muslimah.

Sedangkan kegunaan dari penelitian ini adalah dapat memberikan pengetahuan dan wawasan tentang kajian hukum Islam yang dilahirkan oleh ulama-ulama Islam kontemporer, serta menambah perbendaharaan literatur kepustakaan karya tulis ilmiah di lingkungan akademisi.

¹⁹Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: Ictar Baru Van Hoeve,1996) Jilid 1, hal. 326. Lihat juga *Kamus Besar Indonesia Depertemen Pendidikan Dan Kebudayaan* (Jakarta: Balai Pustaka, 2011) Cet 1, hal. 314.

²⁰*Ibid*,

²¹http://en.wikipedia.org/wiki/Muhammad_Sayyid_Tantawy, diakses tanggal 25 Januari 2013.

C. Kerangka berpikir.

Diakui atau tidak pembuatan limitasi penetapan hukum Islam, ternyata berpengaruh terhadap dinamika perkembangan pemikiran hukum Islam, dibatasinya *ijtihād* dengan tidak bolehnya menyentuh *naş qath'i dalalah* menyebabkan pembaruan hukum Islam bersifat *parsial ad hoc*. Untuk mewujudkan pembaharuan yang universal diperlukan adanya ruang gerak *ijtihād* seluas-luasnya, termasuk yang *qath'i dalalah* sekalipun, implikasinya rumusan syarat *ijtihād* harus fleksibel, elastis, dinamis, dan sesuai dengan kebutuhan mujtahid.²²

Penulis melihat bahwa konsep (metode) *Istinbāt* hukum yang digunakan oleh Muhammad Sayyid ṬanṬawy, terutama dalam bentuk fatwa, sangat erat kaitanya dengan komponen lainnya dalam wilayah penelitian, diantaranya *masadir al-ahkam* (sumber hukum), menetapkan (*determinasi*) perubahan, cara berpikir yang digunakan, produk pemikiran *Fuqaha* yang tersebar dalam berbagai *literature*, orientasi organisai Al-Azhar yang memiliki hirarki secara internasional, perubahan sosial dan produk yang dihasilkan.

itu semua, menurut beliau bagi ulama yang sudah memenuhi syarat untuk berijtihad, maka haram bagi ulama tersebut untuk taqlid buta.²³

Sebagai *Mufti* dan *Syaikh al-Kabir* di al-Azhar, Muḥammad Sayyid Thantawy sering mendapat berbagai pertanyaan dari individu maupun lembaga mengenai permasalahan yang berkembang ketika itu. Dari sekian banyak pandangan dan hasil *Ijtihād* beliau yang diterima, namun ada juga beberapa kalangan yang menolak dan mengkritik fatwanya yang dinilai menyalahi *adilla al-Ahkām mu'tabarah*. Sehingga perlu rasanya kita mengetahui metode apa yang beliau gunakan dalam menetapkan hukum terhadap suatu masalah, serta juga bisa melihat bagaimana pandangan beliau terhadap masalah itu, apakah pandangan Muḥammad Sayid Ṭanṭāwî memiliki pandangan yang *moderat* atau sama dengan

²² Efrinaldi, *Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, (Jakarta: Transmisi Media, 2005), h. 27

²³ Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwî, *Ijtihad fil Ahkam Asy-Syar'iyah, (mujamma' muthabi' Al-Azhar Syarif*. Kairo. Cet.1, 2007), hal. 3.

ulama pendahulunya atau adakah *intervensi* dari pihak lain yang mempengaruhi fatwanya.

F. Kajian Terdahulu.

Tema yang penulis angkat dalam tulisan ini merupakan kajian seorang tokoh yang dirasa cukup pantas untuk diteliti. Sejauh penelusuran penulis, tidak ditemukan penulis lain yang telah membahas tentang tokoh ini namun ada beberapa penelitian yang memiliki kesamaan dengan judul tesis penulis, misalnya analisis terhadap *Istinbāt al-Ahkām* pada Fatwa Syikh As-sya'rawī, analisis terhadap *Istinbāt al-Ahkām* ada Fatwa M. Arsyad Thalib Lubis. Akan tetapi Penulis belum pernah menemukan ada orang yang membahas metode *Istinbāh* hukum Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī. sehingga penulis sangat tertarik untuk membahas pemikiran beliau dalam sebuah tesis yang penulis beri judul : Analisis *Istinbāt al-Ahkām* Fatwa Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī yang Kontroversial.

G. Metode Penelitian.

Dalam melakukan studi penelitian ini, penulis menggunakan langkah langkah penelitian yang dapat menjadikan penelitian lebih sistematis, akurat dan mempunyai analisis yang baik terhadap kajian ini. Setidaknya ada beberapa langkah yang dilakukan, yaitu:

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini adalah penelitian kepustakaan yang lebih dikenal dengan *kualitatif (library reseach)*, yaitu penelitian melalui pendapat-pendapat yang dikemukakan Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī yang tertuang dalam berbagai tulisan-tulisannya dan didukung dengan tulisan ulama lainnya, karena objek penelitian ini mengenai pemikiran Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī.

Penelitian ini dilakukan melalui pendekatan ilmu “*usul fiqh*”, kerana kajian dalam tulisan ini mengenai metode penetapan hukum Islam, artinya kajian ini mengkaji bagaimana upaya dalam menetapkan hukum yang bertujuan untuk mengetahui maksud pembuat syari'at dari Alquran dan Hadis, maka dilandasi

dengan metode pengambilan kesimpulan yang sistematis dan logis yang biasa disebut dengan ilmu “*usul fiqh*”, sehingga dengan pendekatan ini bisa diketahui metode apa yang digunakan Muḥammad Sayid Ṭanṭāwī ketika berfatwa.

Penelitian ini juga menggunakan pendekatan *historis*, karena yang diteliti dalam tulisan ini pemikiran seorang tokoh sehingga secara tidak langsung juga meneliti tokohnya.²⁴ Sehingga dengan mengkaji sejarah sang tokoh, bisa diketahui bagaimana pengaruh ketokohan Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī dalam sosio-religinya ketika mengeluarkan fatwanya.²⁵ Pendekatan ini diharapkan dapat menggambarkan berbagai sisi kehidupan tokoh yang akan dibahas, serta situasi dan kondisi saat ia hidup yang tentu sangat berpengaruh terhadap pemikiran. Dengan demikian, dapat dicapai pemahaman yang proposional dan mendalam dari pandangan tokoh yang bersangkutan.

2. Jenis dan Sumber Data

Adapun sumber data yang akan dijadikan acuan dan referensi dalam penelitian ini bersumber kepada dua bagian penting, yaitu:²⁶

Pertama, Sumber data primer adalah karya Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī yang berkaitan dengan metode *Istinbāṭh* hukumnya seperti: “*‘isyrūn su‘alan wa jawāban, majālāt syahriyyah al-Azhar, fatāwa as-Sya’riyah, al-Ijtihād fil Ahkām as-Syar’iyyah.*”

Kedua, sumber data sekunder, yaitu tulisan atau karya ulama lain yang mengulas tentang masalah yang sama yang diangkat hukumnya sebagai komparasi antara hasil *Istinbāṭh* Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī dengan ulama yang lain dan juga saduran pendapat Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī yang disadur oleh media baik cetak maupun elektronik.

3. Teknik Pengumpulan Data

²⁴Muḥammad Nasir, *Metode penelitian* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1988), hal. 62.

²⁵Syahrin Harahap, *Metodologi Studi Tokoh Pemikiran Islam*, (Jakarta: Istiqamah Mulia Press, 2006), hal. 57.

²⁶Bambang Sunggono, *Metodologi Penelitian Hukum*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada), hal. 194.

Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini, penulis kutip dari pendapat Syahrin Harahap,²⁷ yakni dimulai dengan mengumpulkan kepustakaan:

Pertama, dikumpulkan karta-karya tokoh yang bersangkutan baik secara pribadi maupun karya bersama (antologi) mengenai topik yang sedang diteliti. Kemudian dibaca dan ditelusuri karya-karya lain yang dihasilkan tokoh itu, mengenai bidang lain. Sebab biasanya seorang ulama berfatwa mempunyai pemikiran yang memiliki hubungan organik antara satu dengan lainnya dan dapat berubah sesuai situasi dan kondisi (sebagai data primer).

Kedua, ditelusuri karya-karya orang lain mengenai hasil fatwa beliau tersebut (sebagai data sekunder).

Ketiga, wawancara kepada yang bersangkutan, namun karena beliau sudah meninggal dunia pada bulan Maret tahun 2010 yang lalu, dengan alasan ini, tidak memungkinkan bagi penulis untuk mewawancarai beliau secara langsung, maka penulis mengandalkan data yang terdapat dalam situs atau website tentang topik yang diteliti.

4. Analisis Data

Teknik yang dipakai dalam pengolahan data adalah teknik *editing dan tela'ah*. Data yang diperoleh diseleksi tidak seluruhnya dimasukkan akan tetapi dipilih data yang berkaitan dengan permasalahan, sehingga pembahasan tidak menyimpang dan datanya akurat.

Setelah data tentang Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī dan pemikirannya terkumpul, langkah selanjutnya menganalisa alur pemikiran Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī yang terdapat dalam buku-bukunya tersebut, analisa ini dikenal dengan istilah *content analysis*.

H. Garis Besar Isi Tesis

Untuk memudahkan penulisan tesis ini sehingga sistematis dalam materi bahasannya maka penulis membuat garis besar isi penulisannya sebagai berikut :

²⁷Syahrin Harahap, *Metodologi Study Tokoh Pemikiran Islam*, (Jakarta: Istiqamah Mulia Press, 2006), hal. 58.

Bab I Pendahuluan, bab ini menerangkan sekitar latar belakang masalah, perumusan masalah, batasan masalah, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, landasan teori, kajian terdahulu, metode penelitian, dan garis besar isi tesis.

Bab II, Biografi Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, terdiri dari riwayat hidup, latar belakang pendidikan, keperibadian Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, perannya sebagai Syaikh Al-Azhar dan Mufti Mesir waktu itu, dan karya-karya beliau. dan beberapa contoh fatwa beliau yang dinilai kontroversi.

Bab III, Metodologi *Istinbāt al-Ahkam*, Pengertian *Istinbāt al-Ahkam*, Hukum *Istinbāt* dan Dasar Hukumnya, Metode-Metode *Istinbāt*, Sumber *Istinbāt*.

Bab IV, Analisis terhadap *Istinbāt al-Ahkam* fatwa kontroversi Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, analisis Penulis.

Bab V, merupakan penutup yang terdiri dari beberapa kesimpulan, saran-saran dan lain-lain.

BAB III

METODE DAN CORAK *ISTINBĀT* HUKUM ISLAM

A. Pengertian Metode *Istinbāt* Hukum Islam

Istinbāt (استنباط) adalah mashdar dari kata استنبط yang memiliki makna استخراج artinya mengeluarkan. Sedangkan menurut istilah adalah mengeluarkan sesuatu yang tersembunyi dari sesuatu lain yang sudah ada di dalamnya. *Istinbāt* menjadi suatu kebenaran jika permasalahannya sudah ada di dalam kalimat *naṣ* secara makna, sebaliknya dianggap suatu kebatilan jika pengistinbāṭan suatu permasalahan tidak ada terkandung di dalam *naṣ* secara makna, maka dalam masalah ini seseorang tidak boleh berdalih dengannya.²⁸

²⁸Khalid Ramadhan Hasan, *Mu'jam Ushul Fikih*, (Kairo: Dar Tarblis. 1998), h. 35.

Seandainya *Istinbāt* itu digandengkan dengan kata ahli *fiqh* menjadi *Istinbāt al-faqih* (استنبط الفقيه), maka makna dari kata ini adalah mengeluarkan sesuatu yang tersembunyi oleh seorang ahli *fiqh*

Dengan pemahaman dan usahanya yang sungguh-sungguh. Dari penjelasan ini dapat dilihat bahwa ada peralihan penggunaan istilah dari kata استخراج menjadi kata استنباط, dan ini menjadi rahasia yang mengisyaratkan bahwa terdapat suatu usaha yang sangat sulit mengeluarkan makna yang terkandung dari *naş*, sehingga dari kemampuan mengeluarkan makna ini terlihat nilai seorang ulama dan kemuliaan mereka, kalaulah bukan karena sulitnya mengeluarkan makna yang terkandung dari *naş* mungkin semua orang akan mencoba untuk berpendapat tentang *naş*.²⁹

Kata *Istinbāt* kalau digandengkan kata mujtahid menjadi استنبط المجتهد, maka ia bermakna:

فعل المجتهد في الادلة للاستفادة منها في استخراج حكم شرعي.³⁰

Artinya: Perbuatan atau usaha seorang mujtahid terhadap dalil hukum untuk memperoleh manfaat dari dalil itu dalam menetapkan hukum syar'i.

Amir Syarifuddin mendefinisikan *Istinbāt* adalah usaha pemahaman, penggalian dan perumusan hukum dari kedua sumber hukum Islam.³¹ Sedangkan menurut Ensiklopedi hukum *Istinbāt* adalah mengeluarkan atau menarik sebagai upaya menetapkan atau menyimpulkan hukum dari dalil-dalil *naş*.³²

Melihat makna *Istinbāt* yang pada asalnya juga merupakan suatu usaha yang dilakukan oleh seorang mujtahid dalam berijtihad, menjadikan kata ini semakna dengan kata *ijtihād*. Sejalan dengan itu, seringkali penggunaan dua kata ini diselaraskan, ketika seseorang menggunakan istilah *Istinbāt* berarti hal itu merupakan usaha seorang mujtahid dalam mengeluarkan hukum. Ketika disebut istilah *ijtihād* berarti usaha seorang mujtahid dalam meng-*Istinbāth*-kan hukum.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, h. 36.

³¹ Amir Syarifuddin, h. 1.

³² Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994), cet. 2, h.

Akan tetapi penggunaan kata *ijtihad* lebih dominan, karena lebih mewakili maksud dari penetapan hukum itu sendiri yang dilakukan oleh seorang mujtahid.

Kata *ijtihad* merupakan mashdar dari kata اجتهد - اجتهد, yang memiliki makna mengerahkan segala kemampuan apabila *Jim* (ج) dibaca *dhammah* (ُ) menjadi (جُهد), dan bermakna sulit atau susah jika *Jimnya* (ج) dibaca *fathah* (َ) menjadi (جهد). *Ijtihad* memiliki makna *mubalaghah* (ungkapan berlebihan) dalam suatu perbuatan.³³ Secara bahasa *ijtihad* bisa diartikan:

ان يبذل الانسان نُهائة جهده, و اقصى طاقته, من اجل الوصول الي تحقيق شئ معين,
سواء كان حسيا كالاتجاه في شئون الزراعة ام معنويا كبذل الجهد في الوصول الي
قاعدة طبية.³⁴

Artinya: Seseorang yang mengerahkan seluruh kemampuannya, untuk Makna ijtihad dari segi bahasa dijelaskan oleh Yusuf al-Qardhawi dengan keterangan yang lebih ringan, yaitu:

استفراغ الوسع في اي فعل كان, و لا يستعمل الا فيما فيه كلفة او مشقة.³⁵

Artinya: Mengerahkan seluruh kemampuan dalam melakukan pekerjaan apapun, dan tidak digunakan melainkan pada perbuatan yang ada beban dan kesulitan.

Ijtihad menurut istilah ahli ushul memiliki versi yang berbeda-beda, diantaranya:

- Syaukani merumuskan pengertian *ijtihad* secara istilah sebagai berikut:

بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط.³⁶

³³ Yusuf Qardhawi, *al-Ijtihad Fi al-Sayri'ah al-Islamiyah*, (Kuwait: Dar Qalam, 1989), h. 11.

³⁴ *Ibid.* h, 14.

³⁵ *Ibid.*

Artinya: Mengerahkan kemampuan dalam memperoleh hukum syari'at yang bersifat 'amali dengan cara menetapkan hukum dari sumbernya.

- Al-Ghazali mendefinisikan *ijtihad* yaitu:

بذل المجتهد وسعه في طلبه العلم بالاحكام الشرعية.³⁷

Artinya: Mengerahkan kemampuan dari seorang mujtahid dalam mencari suatu pengetahuan terhadap hukum-hukum syari'at.

- Al-Amidi mendefinisikan *ijtihad* yaitu:

استفراغ الوسع في طلب الظن بشئ من الاحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه.³⁸

Artinya: Mengerahkan segala kemampuan dalam pencarian yang bersifat zhan terhadap hukum-hukum syari'at, yang membuat jiwa lemah untuk melakukan pencarian lebih terhadapnya.

- Al-Baidhawi mendefinisikan *ijtihad* yaitu:

استفراغ الجهد في درك الاحكام الشرعية.³⁹

Artinya: Mengerahkan seluruh kesungguhan dalam memperoleh hukum-hukum syari'at.

- Ibnu mendefinisikan *ijtihad* yaitu:

استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم الشرعي.⁴⁰

³⁶Muhammad bin Ali al-Syaukani, *Irsyadu al-Fuhul Ila Tahqiq min Ilmi al-Ushul*, (Riyadh: Dar Fadhilah, 2000), Juz.2, h. 1025.

³⁷Imam Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *al-Mustasyfa*, (Madinah: Jami'ah Islamiah, 2000), Juz. 4, h. 4 .

³⁸Imam al-Alamah Ali bin Muhammad al-Amidi, *al-Ihkam Fi Ushul-al-Ahkam*, (Saudi: Dar Shami'i, 2003), Juz. 4, h. 197 .

³⁹Jamaluddin Abdu al-Rahim bin Hasan al-Isnawi al-Syafi'i, *Nihayatu al-Sul Fi Syarh Minhaju al-Ushul*, (Kairo: 'Alim al-Kutub, 1343H), juz. 4, h. 524 .

Artinya: Mengerahkan seluruh kemampuan ahli fikih dalam menghasilkan sesuatu yang bersifat zhan terhadap hukum syari'at.

- Abu Ishak al-Syirazi mendefinisikan *ijtihad* yaitu:

استفراغ الوسع و بذل المجهود في طلب الحكم الشرعي ممن هو من اهله.⁴¹

Artinya: Mengerahkan seluruh kemampuan dan mengerahkan kesungguhan dalam mencari hukum syari'at dari orang yang ahli di dalam melakukannya.

- Sementara Syi'ah mendefinisikan *ijtihad* adalah:

ملكة تحصيل الحجج على الاحكام الشرعية.⁴²

Artinya: Suatu sifat yang dimiliki untuk menghasilkan hujjah terhadap hukum-hukum syari'at.

Melihat definisi yang diungkapkan oleh para ulama ushul, ada dua langkah yang mereka ambil dalam mendefinisikan *ijtihad*.⁴³

Pertama: Pendefinisian *ijtihad* dari segi sumber definisi atau dari segi pijakan awal definisi.

Para ahli ushul di dalam mengambil pijakan awal yang menjadi sumber definisi *ijtihad* juga ada dua pandangan:

1. Golongan yang memandang *ijtihad* merupakan suatu pekerjaan mujtahid maka definisi *ijtihad* mereka awali dengan kata (بذل) dan (استفراغ), dua kata ini yang dominan digunakan oleh para ahli ushul di dalam mendefinisikan *ijtihad*. Ada ulama yang hanya menggunakan kata (بذل) seperti al-Ghazaly, Kamal bin Hammam, Ibnu Qudamah, dan Syaukani. Ada juga ulama yang hanya menggunakan kata (استفراغ)

⁴⁰ Abi Amru Usman Ibnu Hajib al-Maliki, *Syarhu Mukhtashar al-Muntaha all-Ushul*, (Beirut: Dar Kutub Ilmiah, 2004), juz. 3, h. 579.

⁴¹ Abu Ishaq Ibrahim al-Syirazi, *Sarhu al-Luma'*, (Beirut: Dar Gharb Islami, 1988), juz. 2, h. 1043.

⁴² Nadiah Syarif Umri, *Ijtihad Fi al-Islam*, (Beirut: Muassasah Risalah, 1985), h. 23

⁴³ *Ibid.*, h. 20.

seperti al-Amidy, Ibnu Hajib, dan Baidhawiy. Ulama yang menggunakan dua kata ini (بذل) dan (استفراغ) dalam mendefinisikan *ijtihad*, seperti Abu Ishak al-Syirazy.

2. Golongan yang memandang bahwa *ijtihad* merupakan sifat dari seorang mujtahid, maka mereka mengawali definisi *ijtihad* dengan kata (ملكة), definisi ini banyak digunakan oleh ahli ushul kontemporer terutama dari kalangan syi'ah.

Kedua: Pendefinisian *ijtihad* dari segi penyebutan kata pengait yang ada dalam definisi.

Para ahli ushul sepakat mengaitkan kata (بذل) dan (استفراغ) pada kata (الوسع), (الجهد), dan (الطاقة), yang menunjukkan pada suatu makna bahwa *ijtihad* memang suatu usaha yang mengerahkan seluruh kemampuan dalam mencari suatu hukum sehingga seorang mujtahid merasa dirinya lemah untuk melakukan usaha lebih dalam mencari hukum.

Kaitan kedua yang mayoritas digunakan ahli ushul adalah kata (حكم شرعي) atau (احكام شرعية). Semua definisi ahli ushul selalu diselipkan dengan kata-kata ini karena memang suatu yang tidak bisa dipungkiri bahwa tujuan dari seorang mujtahid dalam berijtihad adalah untuk mendapatkan hukum syari'at dan lahan atau lapangan yang akan digarap hukum syari'at, sehingga tidak termasuk *ijtihad* menurut ahli ushul terhadap masalah yang sifatnya *I'tiqadiyah*.

Al-Ghazali di dalam definisinya menambahkan kata *mujtahid* setelah kata (بذل), hal ini menandakan bahwa *ijtihad* memang dilakukan oleh seorang mujtahid, dengan kata lain bahwa *ijtihad* tidak dianggap kalau dilakukan oleh seorang yang bukan mujtahid, sehingga kata mujtahid ini menjadi suatu keharusan dalam mendefinisikan *ijtihad*.

Menurut sebagian ahli ushul definisi al-Ghazali ini ada sedikit koreksian, karena ketika disebutkan seorang mujtahid di dalam definisi *ijtihad*, maka al-Ghazali harus memaparkan syarat-syarat mujtahid dalam definisinya, karena seolah-olah adanya *ijtihad* karena adanya mujtahid terlebih dahulu, padahal penetapan seorang sebagai mujtahid dengan syarat-syaratnya yang masih diperselisihkan para ulama, dan begitu juga mengenai legilitas sebagai seorang mujtahid, tentu ia bisa

dikatakan sebagai seorang mujtahid setelah ia berijtihad, artinya *ijtihād* dahulu baru ada mujtahid, tidak bisa seseorang dikatakan pengajar kalau dia belum mengajar.⁴⁴

Sedangkan Ibnu Hajib memberi kait dalam definisinya dengan kata *faqih* sebagai ganti dari kata *mujtahid*, agar terlepas dari kekeliruan seperti yang dilakukan al-Ghazali. Akan tetapi Sa'ad Tiftazani lebih tidak menerima definisi ini, karena seorang *faqih* tidak dikatakan sebagai seorang *faqih* (ahli fikih) melainkan setelah ia berijtihad, sehingga kata *faqih* tidak cocok dimasukkan pada definisi *ijtihād*.⁴⁵ Melihat definisi para ulama maka definisi al-Baidhawi lebih bisa diterima karena tidak menggunakan lafaz mujtahid dan faqih.

Penambahan kata *Mujtahid* dan *Faqih* dalam definisi ini bertujuan agar *ijtihād* tidak dilakukan oleh orang sembarangan. Artinya ijthad memang dilakukan oleh orang yang pantas melakukannya. Menurut penulis agar tujuan ini tercapai dan terlepas dari kritikan, penulis lebih setuju dengan kait yang diberi oleh Abu Ishaq al-Syirazi, yaitu kata *ممن هو من اهله*, artinya ijtihad itu dilakukan oleh orang yang pantas dan ahli, apakah dia ahli *fiqh* atau mujtahid itu sendiri atau orang yang sudah memiliki syarat-syarat dalam berijtihad akan tetapi belum pernah berijtihad. Al-Ghazali dalam definisinya juga memasukkan kata 'ilmu (العلم), kata 'ilmu disini berarti bahwa *ijtihād* dilakukan untuk memperoleh suatu pengetahuan. Dengan adanya kata ini dalam mendefinisikan *ijtihād* menjadi celah bagi ulama lain untuk mengkritik definisi *ijtihād* al-Ghazali, karena menurut mereka tidak ada *ijtihād* menghasilkan suatu yang qath'i dan kebanyakan hukum yang dijadikan sebagai ladang *ijtihād* adalah yang sifatnya masih zhan dan yang dihasilkan dengan *ijtihād* juga bersifat *zhanni* (tidak pasti).

Berbeda dengan Ibnu Hajib yang menyelipkan kata *zhanni* dalam definisinya, secara tidak langsung seorang ahli *fiqh* hanya menghasilkan dugaan kuat dalam *ijtihadnya*, sehingga definisi ini lebih menjurus pada dalil yang harus dihasilkan oleh seorang mujtahid, yaitu menghasilkan dugaan kuat karena *ijtihad* bukan suatu yang qath'i.

⁴⁴ *Ibid.*, h. 25.

⁴⁵ Abi Amru Usman Ibnu Hajib al-Maliki.

Sedangkan al-Baidhawi dan Abu Ishak al-Syirazi tidak menggunakan salah satu kata ini dalam definisinya. Kedua ulama ini hanya menggunakan kata yang lebih umum yang mencakup suatu yang *zhan* dan yang *qath'i* yaitu hukum-hukum syari'at (الحكم الشرعي) dan (الاحكام الشرعية), sehingga seorang mujtahid memang berijtihad menghasilkan yang *zhan* dan yang *qath'i* dalam *ijtihād*nya tanpa membatasi ladang *ijtihād* yang akan mereka gali. Dengan keumuman ini membuat definisi ini tidak menjurus pada hukum yang dihasilkan.

Al-Amidi dalam definisinya menambahkan kalimat على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه yang berarti bahwa *ijtihād* yang dilakukan itu membuat orang yang berijtihad tidak mampu lagi untuk berbuat lebih, artinya sudah akhir dari kemampuannya. Kalimat itu sebenarnya tidak perlu dicantumkan lagi dalam definisi, karena kata جهد, وسع atau بذل atau استقراغ apabila digabungkan dengan kata جهد, وسع atau طاقة yang memiliki arti mengerahkan segala kemampuan sudah memiliki makna yang sama dengan kalimat tambahan itu. Mengerahkan segala kemampuan sama artinya mengerahkan kemampuan sampai titik terlemah.⁴⁶

Syaukani menambahkan dalam definisinya dengan kata عملي. Dengan adanya kata ini, segala sesuatu yang sifatnya علمي yang merupakan garapan orang yang berkecimpung dalam ilmu kalam tidak termasuk dalam lahan *ijtihād* yang dimaksud ahli ushul.⁴⁷ *Ijtihād* lebih erat kaitannya dalam masalah fikih, dan *fiqh* yang dibahas adalah perbuatan mukallaf yang bersifat amali bukan ilmi. Dengan adanya tambahan kata ini membuat definisi al-Syaukani lebih menjurus lagi.

Syaukani juga menambahkan dalam definisinya dengan kata بطريق الاستنباط, artinya *ijtihād* yang dilakukan memang dengan cara penetapan hukum, dan penetapannya itu dengan menggali dari sumber hukum Islam itu sendiri. Dengan adanya tambahan ini, tidak termasuk *ijtihād* jika hukum yang dihasilkan diperoleh dari *naş* zahir, hafalan, hukum yang diperoleh dari mufti, dan hukum yang diperoleh hanya dari membuka buku.⁴⁸

⁴⁶ *Ibid*, h. 1026.

⁴⁷ Muḥammad bin Ali al-Syaukani, h. 1026.

⁴⁸ *Ibid*.

Dari definisi-definisi yang dikemukakan oleh para ulama di atas, penulis mencoba membandingkan dan mencari poin penting tentang hakikat *ijtihād* itu, dan mengambil poin-poin yang terhindar dari kritikan para ulama. Ada beberapa poin penting yang penulis dapatkan, yaitu:

1. *Ijtihād* merupakan mengerahkan seluruh kemampuan dengan maksimal
2. *Ijtihād* dilakukan oleh orang yang pantas melakukannya
3. *Ijtihād* dilakukan untuk menghasilkan dugaan kuat terhadap hukum syari'at yang bersifat amali
4. Usaha *ijtihād* itu dilakukan dengan cara *Istinbāṭh*.

Sehingga dengan hakikat ini definisi *ijtihād* itu menjadi:

بذل الجهد ممن هو من اهله في تحصيل الظن بحكم شرعي عملي بطريق
الاستنباط.⁴⁹

Artinya: Mengerahkan segala kemampuan oleh orang yang pantas melakukannya untuk memperoleh dugaan kuat terhadap hukum syari'at yang bersifat amali dengan cara Istinbāṭh.

Penggunaan kalimat بذل الجهد bermakna mengerahkan kemampuan sampai orang yang mencari hukum itu merasa tidak sanggup lagi untuk melakukan usaha lebih, sehingga tidak termasuk jika usaha yang dilakukannya belum dengan kemampuan maksimal.

Pemakaian kalimat ممن هو من اهله bermakna bahwa yang mengerahkan kemampuan dalam mencari hukum adalah orang yang memang pantas untuk melakukannya, sehingga dengan kaitan ini tidak termasuk *ijtihād* kalau dilakukan oleh orang awam atau orang yang tidak memenuhi syarat sebagai seorang mujtahid.

Penggunaan kalimat في تحصيل الظن بحكم شرعي bermakna bahwa hukum yang dihasilkan adalah hukum syari'at yang bersifat zhanni, karena tidak ada *ijtihād*

⁴⁹ *Ibid.*

pada suatu yang qath'i, sehingga dengan kait juga tidak termasuk *ijtihād* secara istilah pada hukum bahasa dan akal.

Penggunaan kata *عملي* bermakna bahwa hukum yang dicapai dan yang digarap adalah hukum syari'at yang sifatnya amali, sehingga dengan kait ini tidak termasuk hukum yang sifatnya ilmi dan i'tiqadi.

Pemakaian kalimat *ب طريق الاستنباط* bermakna bahwa *ijtihād* yang dilakukan dengan cara dan metode penetapan hukum, sehingga tidak termasuk *ijtihād* jika memperoleh hukum dari *naş* yang secara nyata menjelaskannya, menghafal masalah-masalah fikih, menyampaikan fatwa seorang mufti, atau menyampaikan hukum dengan cuman membaca dari buku atau media lainnya.

B. Metode-Metode *Istinbāt* Hukum

Metode yang dimaksud disini adalah cara yang dilakukan seorang mujtahid dalam memahami, menemukan, dan merumuskan hukum Islam, di dalam bahasa Arab disebut juga dengan istilah *thariqah* (طريقة).⁵⁰

Ijtihād yang pada dasarnya merupakan usaha merumuskan hukum Allah SWT, memiliki metode tersendiri. Hukum Allah SWT ada yang secara jelas dipaparkan di dalam *naş*, tugas mujtahid untuk memahami *naş* yang berisi hukum dan merumuskan menjadi hukum yang mudah dilaksanakan. Ada hukum yang tidak secara jelas dipaparkan dalam *naş*, tugas mujtahid mencari apa yang ada di balik *naş*. Ada juga masalah yang tidak dijelaskan sama sekali di dalam *naş*, tugas mujtahid adalah menggali sampai menemukan hukum Allah SWT.⁵¹

Metode dan langkah yang harus dilakukan mujtahid dalam menetapkan hukum Allah SWT, secara tidak langsung sudah digambarkan Mu'az bin Jabal

⁵⁰Amir Sarifuddin, h. 302

⁵¹*Ibid.*

yang menjadi dasar melakukan *ijtihad*. Langkah yang dilakukan Mu'az bin Jabal, *Pertama*: mencari jawaban dalam al-Qur'an, *kedua*: jika tidak menemukan di dalam al-Qur'an, dia mencari jawaban di dalam Sunnah Nabi SAW, *ketiga*: jika tidak menemukan di dalam Sunnah, maka Mu'az bin Jabal menggunakan akal (*ra'yu*).⁵²

Langkah yang dilakukan Mu'az bin Jabal itu juga diikuti ulama setelahnya, termasuk imam mazhab yang empat. Akan tetapi mereka berbeda dalam memahami *naṣ* al-Qur'an, berbeda dalam penerimaan dan pemahaman hadis tertentu, dan mereka berbeda mengenai kadar penggunaan akal dalam penetapan hukum. Dengan perbedaan itu menjadikan mereka berbeda dalam merumuskan fikih, dan pada akhirnya menghasilkan beberapa mazhab fikih, dan mengakibatkan banyaknya metode dalam meng-*Istinbāṭ*-kan hukum.⁵³

Metode yang dilakukan Mu'az bin Jabal merupakan pedoman bagi ulama setelahnya dalam menetapkan hukum dan metode itupun mereka kembangkan menjadi sesuatu yang lebih sempurna dalam menetapkan hukum Islam yang dinamakan juga dengan istilah Ushul Fikih. Muḥammad Abu Zahrah, seorang ulama kenamaan Mesir, menjelaskan peranan Usul Fiqh dalam menalar hukum, sebagai berikut:

يبين المنهاج الذي يلتزمه الفقيه ، فهو القانون الذي يلتزمه الفقيه ليعتصم به من

الخطأ في الاستنباط⁵⁴

⁵² Hal ini bisa dipahami dari hadis yang diriwayatkan Abu Daud dalam Sunannya dari Harist bin Amru bin Akhi Mughirah bin Syu'bah dari penduduk Hams dari sahabat Mu'az:

ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما اراد ان يبعث معاذاً الي اليمن قال: كيف تفضي اذا عرض عليك قضاء. قال: اقضي بكتاب الله قال: فان لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة الرسول الله. قال: فان لم تجد في كتاب الله و سنة الرسول الله؟ قال: اجتهد رأي ولا الو. فضرِب رسول الله صدره و قال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله.

Artinya: Rasul SAW ingin mengutus Mu'az bin Jabal ke Yaman, Rasul berkata: apabila dihadapkan suatu masalah padamu, bagaimana engkau akan menetapkan hukumnya? Jawab Mu'az: akan aku putuskan sesuai dengan kitab Allah SWT, Nabi: jika tidak ada dalam kitab Allah SWT? Mu'az: Aku tetapkan dengan Sunnah Rasul SAW, Nabi: Jika tidak dalam kitab Allah SAW dan Sunnah Nabi? Mu'az: Aku akan berijtihad dengan pemikiranku dan tidak berpaling. Dan Rasulullah menepuk dadanya sambil berkata: Segala puji bagi Allah SWT. (H.R. Abu Daud)

⁵³ *Ibid.*, h. 303

⁵⁴ *Ibid.*, h. 11.

Artinya: Ushul Fikih menjelaskan metode yang harus diikuti oleh seorang ahli fikih, Ushul Fikih merupakan undang-undang yang harus diikuti bagi seorang ahli fikih agar terpelihara dari kesalahan dalam menetapkan hukum.

Pernyataan singkat Abu Zahrah ini, setidaknya ada dua peranan yang dimainkan oleh Usul Fiqih. *Pertama*, sebagai metode yang menjadi pegangan bagi seorang faqih yang hendak berijtihad. Sebagai metode berijtihad, Usul Fiqih berperan sebagai jalan yang menuntun seorang mujtahid dalam melakukan *Istinbāṭh*. Ia juga sebagai penjelasan jalan yang telah ditempuh oleh seorang mujtahid, sehingga orang-orang yang datang sesudahnya bisa memahami alasan mujtahid tersebut, metode apa yang telah ia gunakan.

Kedua, sebagai kaidah (qanun) yang menjaga seorang faqih dari kesalahan dalam melakukan *ijtihād* (*Istinbāt* hukum). Sebagai kaidah, Usul Fiqih berperan sebagai pengingat mujtahid dari kesalahan yang mungkin akan dilakukannya. Tegasnya, sebagai korektor atas kesalahan yang telah dilakukannya. Tentu saja fungsi atau peranan Usul Fiqih ini amat membantu mujtahid dalam melaksanakan tugasnya. Bagaimana pun cerdasnya seorang mujtahid, ia adalah seorang manusia biasa yang bisa melakukan kesalahan kapan saja. Nah, di sinilah peranan Usul Fiqih amat dirasakan oleh mujtahid itu, yaitu menghindari atau setidaknya meminimalisir kesalahan-kesalahan tersebut.

Dalam hal menalar hukum, Usul Fiqih bisa diibaratkan sebagai sebuah peta jalan atau rute yang menuntun seorang pengembara mencapai tujuannya. Boleh jadi, antara satu mujtahid dan mujtahid lain memiliki konten Usul Fiqih yang berbeda-beda, namun memiliki tujuan yang sama, yaitu melaksanakan perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya dalam kerangka maṣlaḥah manusia sebagai makhluk individu maupun sosial.

Di bawah ini akan dijelaskan beberapa metode ulama baik *salaf* maupun *khalaf* dalam meng-*Istinbāṭh*-kan hukum Islam:

1. Ulama Salaf

- a. Mutakallimin

Madrasah Mutakallimin merupakan madrasah yang menetapkan kaidah *Istinbāt* hukum yang disebut juga dengan istilah *Ushul Fiqh* dengan cara penetapan kaidah ushul dari dalil *naş* naqli. Menetapkan kaidah tanpa melihat kepada cabang fikih, karena asal lebih awal dibandingkan fikih. Hal ini merupakan alasan yang bersifat *mantiqi* dan lebih aman dalam menetapkan kaidah ushul karena bersumber dari dalil semata, tanpa adanya unsur fanatik pada mazhab dan fanatik pada ketetapan hukum tertentu. Sehingga kaidah ini menjadi pertimbangan penting dan patokan bagi *Mutakallimin* dalam menetapkan hukum, sehingga menjadikan hukum yang dihasilkan lebih baik.⁵⁵

Imam madrasah ini adalah Muḥammad bin Idris al Syafi'i atau yang lebih dikenal dengan imam Syafi'i, beliau yang telah mencetus madrasah ini yang menetapkan kaidah atau ushulnya sebelum pemahaman dan hukumnya. Pada awalnya dinamakan madrasah ini dengan menisbahkan pada nama beliau akan tetapi karena banyaknya ahli tauhid menulis tentang ilmu ini sehingga dinamakan juga dengan *Madrasah Mutakallimin*.

Banyak mazhab *fiqh* yang mengikuti cara penetapan hukum yang dicetus oleh aliran Mutakallimin ini diantaranya Malikiah, Hanabilah, Ahlu al-Sunnah, Syi'ah Imamiyah, Syi'ah Ibadhiyah dan Syi'ah Zaydiyah.⁵⁶

Cara dan metode penetapan hukum dari madrasah ini memiliki tiga keunggulan, yaitu:⁵⁷

- 1) Tidak fanatik pada mazhab *fiqh* tertentu
- 2) Sangat berpegang teguh dengan dalil syari'at
- 3) Tidak berpanjang-panjang dalam menjelaskan masalah furu' karena hanya sebatas menjelaskan dan mencontohkan dengan kaidah yang ada.

Buku-buku yang populer yang menerangkan mazhab ini adalah al-*'Umdah* oleh Qadhi Abdu al Jabbar al Hamdani al Mu'tazily (415 H), *al-Mu'tamad* oleh Abi al Husain al Basri al-Mu'tazily (463 H), *al-Burhan* oleh Imam Haramain 'Abdullah al Juwainy al-Naisabury (478 H), *al Mushtashfa* oleh Abi Hamid al

⁵⁵ Wahbah Zuhaili, *Ushul Fikih Wa Madarisu Al bahsi Fiihi*, (Suryah: Dar Maktabi, 2000), h. 21.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*

Ghazaly (505 H), *Al-Mahshul* oleh Fakhruddin Muḥammad al Razi (606 H), *al Ihkam fi Ushul al-Ahkam* oleh Saifuddin al-Amidi (631 H).⁵⁸ Kemudian kitab al-Mahshul diringkas oleh Tajuddin Muḥammad bin Husain al Marwy yang berjudul *al-Hasil* (656 H), Sirajuddin Mahmud bin Abi Bakar al Marwy yang berjudul *al Tahshil* (682 H).⁵⁹

Kitab *al-Tashil* diringkas lagi oleh Qadhi Abdullah bin Umar al Baidhawi dengan matan yang berjudul *Minhaju al Ushul fi Ilmi al Ushul* (685 H), dan matan ini pun di syarah lagi oleh banyak ulama ushul di antaranya adalah ‘Abdu al Rahim bin Hasan al Isnawy.⁶⁰

Buku-buku para ulama Mutakallimin memiliki metode yang pada umumnya dengan cara menjelaskan definisi-definisi yang tercakup pada pendahuluan-pendahuluannya, hukum-hukum syari’at, dalil dan dalil-dalil lafaz, serta *ijtihād* dan taqlid. Akan tetapi tidak menutup kemungkinan ulama yang lain membahas dengan metode yang berbeda seperti *Takhriju al Furu’ ala Ushul* oleh Syihabuddin Mahmud bin Muḥammad al Zanjani al Syafi’i (656 H).

Meskipun Imam Syafi’i memiliki metode sendiri dalam menetapkan kaidah Ushul dalam meng-*Istinbāṭh*-kan hukum dan diikuti oleh beberapa mazhab yang lain, akan tetapi dalam metode peng-*Istinbāṭh*-tan hukum secara praktis, mereka tetap memiliki ciri khas masing-masing, yang menjadi titik perbedaan mazhab adalah sesuai dengan Imam yang mereka ikuti, berikut akan dijelaskan metode *ijtihād* setiap Imam mazhab yang termasuk golongan Mutakallimin.⁶¹

1) Imam Malik

Imam Malik dalam melakukan *ijtihād* selalu mengikuti langkah, yaitu dengan mendahulukan al-Qur’an, kemudian Sunnah, Ijma’, Qiyas, Sad Zari’ah, Amal Ahlu Madinah, Mashlahah Mursalah, Qaul Shahabi dan Istihsan. Dalam menetapkan hukum ada lima perbedaan cara Imam Malik dalam menetapkan hukum dibandingkan ulama yang lainnya, yaitu:

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Muḥammad Ali Sayyis, *Nasy’atu al-Fiqhi al-Ijtihadi wa Athwaruhu*, (Kairo: Majma’ Buhus al-Islamiyah, 1970), h. 96-102

- a) Imam Malik lebih mengutamakan *Amal Ahli Madinah* dibandingkan Qiyas dan Khabar Ahad. Menurut Imam Malik amalan mereka lebih kuat periwayatannya karena dilakukan dengan turun temurun dari zaman Rasul SAW, sehingga lebih diutamakan dalam penetapan hukum dari riwayat perorangan.⁶²
- b) Imam Malik juga menggunakan *Mashlahah Mursalah* dengan artian mashlahah yang tidak ada di dalam syari'at atau masalah yang tidak ada *naş* yang menghapusnya dengan murujuk pada maksud syari'at. Akan tetapi jika masalah yang sesuai dengan tujuan syari'at itu bertentangan dengan masalah yang lain maka didahulukan masalah yang lain ini dalam penetapan hukum. Imam Malik sangat luas dalam menggunakan mashlahah mursalah sehingga penisbahan penggunaan cara ini kepada beliau satu-satunya, meskipun ulama lain juga menggunakan langkah ini tapi dengan penamaan yang lain, seperti Istihsan.⁶³

Contoh kasus yang menunjukkan keluasan Imam Malik dalam menggunakan mashlahah mursalah, seperti bolehnya memukul orang yang dituduh melakukan kejahatan pencurian agar dia mengakui perbuatannya. Dalam kasus ini terdapat dua masalah yang bertentangan, masalah menjaga hak harta bagi pemiliknya dan masalah menjaga jiwa bagi pelakunya yang merupakan hal yang lebih masalah untuk dijaga. Akan tetapi boleh memukul orang yang dituduh mencuri demi menjaga hak orang lain dengan mengabaikan masalah menjaga jiwa si pencuri.⁶⁴
- c) Imam Malik menggunakan *Qaul Shahabi* dalam berijtihad. Perkataan sahabat apabila sah sanadnya dan merupakan sahabat yang dikenal dan perkataannya tidak bertentangan dengan Hadis Marfu', maka diutamakan penggunaannya dari Qiyas dalam penetapan hukum.
- d) Imam Malik dalam penggunaan Sunnah sebagai hujjah hukum lebih luas dibandingkan ulama lainnya. Imam Malik tidak menolak Khabar Ahad jika bertentangan dengan Qiyas. Imam Malik tidak menolak amalan seorang

⁶² *Ibid.*, h. 97

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*

perawi meskipun bertentangan dengan apa yang diriwayatkannya. Imam Malik lebih mendahulukan Khabar Ahad dari pada Qiyas dan menggunakan Hadis Mursal. Penggunaan Khabar Ahad ini dengan syarat tidak bertentangan Amal Ahli Madinah.⁶⁵

- e) Imam Malik juga menggunakan Istihsan, akan tetapi tidak seluas penggunaan Imam Abu Hanifah. Imam Malik juga menggunakan Istihsan dalam banyak masalah.⁶⁶

2) Imam Syafi'i

Imam Syafi'i menempuh langkah *ijtihād* dengan mendahulukan al-Qur'an dan Sunnah Nabi yang Shahih meskipun Khabar Ahad, Ijma' Mujtahid umat Islam dan Qiyas. Al-Qur'an dan Sunnah beliau jadikan satu level, sedangkan Ijmak Sahabat lebih kuat dari ijma' ulama secara umum. Langkah terakhir yang Imam Syafi'i lakukan dalam penetapan hukum dengan cara *Istishab*.⁶⁷

Al-Qur'an dan Sunnah merupakan suatu hal yang wajib diikuti menurut Imam Syafi'i. Sunnah yang diikuti menurut beliau adalah sunnah yang *sahih* dan *ittishal*, dan sunnah yang tidak bersumber dari perawi yang perilakunya bertentangan dengan apa yang diriwayatkannya. Imam Syafi'i tidak mensyaratkan sunnah harus sesuai dengan amal ahlu Madinah seperti syarat Imam Malik. Imam Syafi'i tidak beramal dengan *hadis mursal* kecuali mursalnya Ibnu Musyyab karena diakui keabsahannya. Imam Syafi'i juga tidak beramal dengan *qaul sahabat* karena pendapat sahabat juga bisa salah. Imam Syafi'i juga tidak mengakui *istihsan*, hal itu beliau ungkapkan dalam karya beliau *ibthal istihsan*. Akan tetapi *istihsan* yang dimaksud Imam Syafi'i bukan *istihsan* yang dimaksud Imam Abu Hanifah dan Imam Malik, namun *istihsan* yang beliau maksud adalah *istihsan* yang menetapkan hukum dengan hawa nafsu tanpa ada dalil. Imam Syafi'i pada hakikatnya menggunakan istihsan yang dimaksud oleh Imam Abu Hanifah dan Imam Malik akan tetapi dengan istilah yang berbeda yaitu dengan istilah *istishab* dan *munasabah*.⁶⁸

⁶⁵ *Ibid.*, h. 98

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*, h. 99

⁶⁸ *Ibid.*

Imam Syafi'i beramal dengan *Qiyas* apabila *Qiyas* memiliki '*Illat* yang betul-betul mantap antara *naş* dan *furu'*. Imam Syafi'i juga tidak menggunakan *Mashlahah Mursalah* dan *Amal Ahlu Madinah*, pembahasan ini dibahas oleh beliau dalam karyanya yang berjudul *al-Um*.

3) Imam Ahmad

Imam Ahmad dalam menetapkan hukum hampir sama dengan Imam Syafi'i, karena Imam Ahmad belajar mendalami ilmu agama dari Imam Syafi'i. Hukum yang dihasilkan oleh Imam Ahmad melalui langkah sebagai berikut: mencari dalam *naş* al-Qur'an dan Sunnah, *ijma'* sahabat, memilih fatwa sahabat yang rajih jika terdapat perbedaan, hadis mursal, hadis yang tingkatannya lemah, dan *Qiyas*.⁶⁹

Al-Qur'an dan *Hadist Marfu'* merupakan pijakan awal yang tidak bisa ditawar dalam penetapan hukum Imam Ahmad, meskipun bertentangan dengan sesuatu dan pendapat siapapun. Imam Ahmad lebih mendahulukan hadis sahih dari pada *ijma'*, bahkan Imam Ahmad menjustifikasi sebagai pendusta orang yang mendahulukan *ijma'* dari hadis sahih.

Imam Ahmad lebih mengutamakan fatwa sahabat dari pada *qiyas*. Dan Imam Ahmad memilih fatwa sahabat yang mendekati al-Qur'an dan Sunnah.

Imam Ahmad menggunakan hadis mursal dan *da'if* dalam menetapkan hukum, dengan syarat hadis tersebut tidak bertentangan dengan hadis lain, *ijma'* dan fatwa sahabat. Beramal dengan hadis *da'if* lebih utama dibandingkan *qiyas*. Imam Ahmad juga menggunakan *qiyas*. Penggunaan *Qiyas* menurut beliau ketika dalam keadaan darurat, dimana ketika tidak ada hadis, fatwa sahabat, *hadist mursal* dan *da'if* menjelaskan hukumnya.⁷⁰

b. Hanafiyah

Metode yang digunakan madrasah ini berbeda dengan metode yang digunakan oleh Mutakallimin dalam pembuatan kaidah ushul sebagai penetapan hukum. Mereka tidak menetapkan dasar hukum dalam penetapan *furu'* hukum, dan mereka lebih memandang cara penetapan kaidah ushul dengan melihat pada

⁶⁹*Ibid.*, h. 103

⁷⁰*Ibid.*

masalah furu' yang sudah ditetapkan oleh Imam mereka. Mereka menjadikan kaidah ushul tercurah bersama furu' fikih.⁷¹

Metode ini dinamakan dengan madrasah Hanafiah dengan menyandarkan pada nama Abu Hanifah. Dinamakan juga dengan madrasah Fuqaha, karena mereka lebih menggunakan furu' *fiqh* dalam menetapkan ushul mazhab mereka.⁷²

Melihat kedua metode madrasah ini meskipun berbeda akan tetapi langkah-langkah mereka merupakan suatu yang diharapkan untuk menetapkan ushul hukum syari'at. Apakah menetapkan ushul hukum syari'at itu setelah adanya kejadian atau sebelumnya. Dengan ke-dua madrasah ini hukum Islam tumbuh subur dan tidak meninggalkan realita serta tingkah laku manusia melainkan ada hukumnya.

Buku-buku yang dikarang oleh para ulama yang menerangkan metode madrasah ini di antaranya adalah *Maakhizu al Syari'* oleh Imam Abu Manshur al Maturidi (330 H), *Ushul al Jashshash* oleh Abi Bakar Ahmad bin Ali Jashash al Razi (370 H), *Taqwimu al Adillah* oleh Abi Zaid Dabbusi (430 H), *Ta'sisi al Nazr* oleh al Dabbusi, *Tamhidu al Fushul fi Ushul* oleh Abi Sahal Muahammad bin Ahmad al Syarkhasi (490 H), *Ushul al Bazdawi* oleh Ali bin Muḥammad al Bazdawi (483 H) kemudian kitab ini di-syarah oleh Abdu Aziz al Bukhari dengan judul *Kasyfu al Asrar ala Ushul al Bazdawi* (730 H), Hafizuddin al Nasafi juga mensyarah kitab al Bazdawi dengan judul *al Manar* (710 H).⁷³

Metode penjelasan buku-buku madrasah ini adalah dengan menjelaskan definisi ilmu ushul, menjelaskan dalilnya secara umum, menjelaskan sumber yang pertama (al-Qur'an), kemudian sunnah, dan dalil-dalil yang lain, mujtahid, ta'arud dan tarjih, dan yang terakhir pembahasan tentang hukum. Urutan ini sangat jelas dalam rentetan karangan Zarkhasi. Akan tetapi dalam karangan Bazdawi lebih mendahulukan amar dan nahi, kemudian al Qur'an, sunnah dan ijmak, setelah itu menjelaskan nasakh, kemudian sumber yang lain, dan yang terakhir tarjih dan hukum.⁷⁴

⁷¹Wahbah Zuhaili., h. 23.

⁷²*Ibid.*, h. 24.

⁷³*Ibid.*

⁷⁴*Ibid.*

Mengenai penerapan metode *ijtihad* Imam Abu Hanifah yang merupakan Imam Madrasah Fuqaha ini secara praktis, hanya bisa diketahui dari ulama-ulama lain. Metode pertama kali yang beliau tempuh dalam menetapkan hukum dari al-Qur'an, sunnah dengan cara yang ketat dan hati-hati, pendapat sahabat, qiyas dengan penggunaannya yang luas, istihsan dan helah syari'at.⁷⁵

Imam Abu Hanifah dalam menggunakan hadis mensyaratkan hadis itu masyhur di tangan seorang yang *tsiqah*, perawinya tidak berperilaku kontroversi dengan yang diriwayatkannya.⁷⁶

Imam Abu Hanifah kadang tidak beramal dengan *qiyas* karena hal yang sangat urgen, akan tetapi menggunakan asal yang umum atau dengan qiyas yang lebih kuat yang disebut juga dengan istilah *istihsan*. Imam yang lain pada hakikatnya menggunakan istihsan yang dimaksud oleh Abu Hanifah ini akan tetapi dengan istilah yang berbeda seperti *istishab*.⁷⁷

2. Khalaf

Pada abad ke tujuh hijriah tepatnya pada masa taklid, muncul sebuah metode yang menggabungkan metode penetapan hukum Hanafiah (fukaha) dengan metode penetapan hukum Mutakallimin. Metode ini dirancang dengan melakukan pembuatan kaidah-kaidah ushul dengan dikuatkan oleh dalil-dalilnya, kemudian diterapkan pada permasalahan *fiqh* yang bersifat *furu'*.⁷⁸

Ulama yang tergabung dalam metode ini ada dari golongan Hanafiah dan ada juga dari golongan Syafi'iah, dan metode penetapan hukum ini dinamakan juga dengan *Thariqah al-Mutaakhirin*. Penyebab munculnya metode ini dikarenakan adanya fanatik mazhab yang berlebihan pada masa itu sehingga untuk memudahkan paham taklid mazhab ini, muncul metode yang menggabungkan semua metode penetapan hukum dari para ulama ushul.

⁷⁵ Muhammad Ali Sayyis., h. 94

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Wahbah Zuhaili, h. 26.

Metode penetapan hukum ini lebih banyak mengemukakan perbandingan pendapat ke dua mazhab ushul Hanafiah dan Mutakallimin, dan mencari mana pendapat yang lebih kuat dengan cara penerapan kaidah ushul secara langsung pada permasalahan fikih, akan tetapi buku-buku yang membahas tentang metode ini sangat ringkas sekali dalam bentuk *matan* ushul atau fikih.⁷⁹

Buku-buku yang menerangkan metode penetapan hukum madrasah ini seperti:⁸⁰ *Badi'u al-Nizami al-Jami'i baina Kitabu Bazdawi wa al-Ihkam* dikarang oleh Mazfaru al-Din Ahmad bin Ali al-Sa'ati al-Hanafi (694H), buku ini menggabungkan kitab Bazdawi daari mazhab Hanafi dan al-Ihkam yang dikarang oleh al-Amidi yang bermazhab Syafi'i. Kemudian Tanqihu al-Ushul yang disyarah menjadi kitab al-Taudhih oleh Shadr al-Syari'ah Ubaidillah bin Mas'ud al-Bukhari al-Hanafi, buku ini menggabungkan tiga buku ushul (Ushul Bazdawi, al-Mahsuhul yang dikarang oleh al-Razi al-Syafi'i, dan kitab ushul Muntaha al-Shul wa al-Amal atau disebut juga kitab al-Mukhtashar yang dikarang oleh Ibnu Hajib al-Maliki, kemudian buku ini di syarah dengan judul al-Talwih oleh Sa'ad al-Din al-Tiftazani al-Syafi'i tahun 793 H).⁸¹

Kitab *Jam'u al-Jawami'* yang dikarang oleh Tajul-Din Abdul Wahab bin Ali al-Subki al-Syafi'i (771H), kemudian buku ini disyarah oleh Jalal al-Muhalla, dan Hasan 'Athar juga menulis hasyiah buku ini dengan judul *Hasyiah al-'Athar Ala Jam'u al-Jawami'*. Buku yang dikarang oleh Ibnu al-Subki ini merupakan hasil karyanya, dengan mengumpulkan hasil pemikiran ahli ushul lebih kurang seratus orang ahli ushul sehingga dengan banyaknya pemikiran ahli ushul yang beliau gali, maka dinamakanlah hasil karya beliau dengan *Jam'u al-Jawami'*.⁸²

Kitab ushul *al-Tahrir* yang dikarang oleh Kamalu al-Din bin al-Hammam al-Hanafi (861H). Buku ini memiliki syarah yang banyak, diantaranya: Syarah Muhammad bin Muhammad bin Amir al-Haj (879H) dengan judul *Taqrir wa Tahbir*, kemudian buku ini disyarah Muhammad Amin yang lebih dikenal dengan sebutan Amir Badsyah al-Hanafi. Syarah lain dari kitab al-Tahrir adalah kitab

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.*, h. 26-28

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*

Musallam al-Stubut yang dikarang Muhibbullah bin Abdu al-Syakur al-Hindi (1119H), kemudian buku ini disyarah dengan judul *Fawatih al-Rahmut Syarah Musallam al-Stubut* oleh Abdul al-Ali Muḥammad bin al-Nizam al-Din al-Anshari.⁸³

Kitab *al-Muwafaqat* yang dikarang oleh Abi Ishaq bin Ibrahim bin Musa al-Syathibi (780H), buku ini disertai dengan pembahasan *maqāṣid al-Syari'ah* dan kaidah-kaidah *fiqh* Kubra. Buku yang baik juga dalam pemaparan metode ini adalah *Irsyadu al-Fuhul fi Tahqiqi al-Haq min 'Ilmi Ushul* dikarang oleh Qadhi bin Muḥammad bin Ali bin Abdullah al-Syaukani (1250H).⁸⁴

Akhir-akhir ini baru bermunculan buku-buku ushul yang menjadi sumber instan suatu lembaga pendidikan, diantaranya: *Ushul Fikih* oleh Muḥammad Khudri (1354H), *Tashil Ushul ila Ilmi al-Ushul* oleh Abdurrahman al-Mahlawi, *Ushul Fikih* oleh Muḥammad Abdu al-Wahab Khalaf (1376H-1955M), *Ushul Fikih* oleh Muḥammad Abu Zahrah (1395H-1974M), *Ushul Fikih Islami* oleh Zaki al-Din Sya'ban (1408H-1987M), *Ushul Fikih Islami* oleh Wahbah Zuhaili sebanyak dua jilid. Buku-buku ini menggabungkan metode Hanafiah dan Syafi'iah, metode-metode di dalam buku ini mengandung pembahasan ilmiah yang mesti dikaji bagi siapa saja yang mendalami ushul *fiqh* atau ingin menjadi orang yang ahli dalam menetapkan hukum Islam yang tidak fanatik dengan mazhab tertentu.

Metode mereka secara praktis menggabungkan, mengkaji, serta menyimpulkan metode mana yang lebih pantas untuk digunakan. Rata-rata semua para ulama ushul kontemporer selalu membagi dalil yang dijadikan sebagai penetapan hukum itu pada dua, yaitu: pertama, dalil yang disepakati ada empat al-Qur'an, Sunnah, Ijma', dan Qiyas. *Kedua*: dalil yang diperdebatkan, seperti: Amal Ahlu Madinah, Mashlahah Mursalah, 'Urf, Istihsan, Istishab.⁸⁵

Melihat metode *ijtihad* madrasah Hanafiah dan Mutakallimin yang merupakan cara dan metode yang dilakukan bagi orang yang ingin menjadi *mujtahid mutlaq*. Kualitas ulama empat mazhab secara individu memang orang

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*

yang pantas untuk melakukan *ijtihād* dan mereka bisa dikatakan generasi awal yang memang dituntut untuk berijtihad. Karena ketika itu juga masih sedikit pendapat ulama yang bisa mereka jadikan sebagai pedoman dan perbandingan dalam menetapkan hukum Islam terhadap masalah yang mereka hadapi saat itu.

Berbeda untuk zaman saat ini yang penuh dengan keterbatasan, yang diliputi berbagai permasalahan baru, dan hidup dalam zaman yang telah diwarnai dengan banyaknya pendapat ulama pendahulu yang bisa dijadikan sebagai pedoman dalam menetapkan hukum Islam terhadap masalah yang hampir sama. Untuk menyikapi hal itu ada tiga metode dalam menetapkan hukum Islam untuk menjawab permasalahan kontemporer yang ada di zaman ini, yaitu:⁸⁶

a. *Ijtihād Intiqā'i* (اجتهد انتقائي)

Ijtihād Intiqā'i ini adalah usaha memilih salah satu pendapat-pendapat ulama yang ada di dalam buku fikih, mencari pendapat yang terkuat dengan membandingkan dengan pendapat atau pemikiran ulama lain.⁸⁷

Di dalam al-Qur'an dan Hadis telah disebutkan patokan-patokan dasar ajaran Islam. Patokan itu memberikan petunjuk bahwa al-Qur'an dan Hadis ada yang bersifat absolut, ada yang bersifat relatif. Keberadaan *naṣ* yang mayoritas bersifat relatif merupakan salah satu sebab terjadinya perbedaan pendapat para ulama dalam memahami maknanya, sehingga hampir semua masalah keagamaan tidak terlepas dari perbedaan-perbedaan pendapat.⁸⁸

Para ulama terdahulu telah memecahkan berbagai permasalahan yang dihadapinya, bukan berarti bahwa apa yang mereka tetapkan atau hasilkan dalam bentuk *ijtihād* itu, suatu ketetapan yang final untuk sepanjang masa. Tetapi perlu ditilik kembali apakah sesuai dengan situasi dan kondisi zaman. Sedangkan para mujtahid sekarang dituntut untuk mengadakan studi perbandingan di antara pendapat-pendapat itu dan diteliti dalil-dalil yang dijadikan landasan.

Upaya tersebut bukan berarti menolak pendapat para pendahulu, melainkan ditranspormasikan sesuai dengan perkembangan zaman. Kita tidak bisa berkomitmen dalam suatu mazhab atau pendapat, melainkan harus meneliti secara

⁸⁶ Yusuf Qardhawi, h. 116-129.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*

keseluruhan, agar bisa mendapatkan ketetapan yang kuat menurut pandangan umat sekarang dan lebih sesuai dengan realitas masalah umat Islam.

Cara berijtihad dengan metode *intiqā'i* ini dengan menimbang pendapat-pendapat para ulama, kemudian meninjau kembali dalil yang mereka gunakan baik secara *naṣ* maupun dalil yang sifatnya *ijtihād*, sehingga pada akhirnya bisa dipilih dalil yang paling benar dan alasan yang paling kuat. Dalam menentukan dalil yang paling benar, bisa dikompromikan dengan keadaan ketika itu, dalil yang lebih memiliki toleransi artinya hukum yang ditetapkan sesuai dengan ruh syari'at yang memudahkan tidak menyulitkan, adanya pencapaian *maqāṣid* syari'ah, memiliki maṣlaḥah bagi manusia dan menghilangkan *muḍarrāt* pada manusia.

Contoh dari *ijtihād intiqā'i* ini tentang kekayaan yang dalam bahasa al-Qur'an disebut dengan *al-Amwal*, yakni segala sesuatu yang sangat diinginkan oleh manusia untuk memilikinya. Menurut Ibnu Asyir, kekayaan pada mulanya adalah emas dan perak tetapi kemudian berubah pengertiannya menjadi sesuatu yang disimpan dan dimiliki. Menurut madzhab Hanafi, kekayaan adalah segala yang dapat dimiliki dan digunakan menurut kebiasaan. Kekayaan dapat disebut kekayaan apabila memenuhi dua syarat tersebut, seperti tanah, binatang, barang-barang, perlengkapan dan uang. Sesuatu yang tidak dapat dimanfaatkan tetapi mungkin dimiliki seperti ikan di laut, binatang di hutan dan burung di udara adalah termasuk kekayaan. Sebaliknya sesuatu yang dapat dimanfaatkan tetapi tidak mungkin dimiliki seperti cahaya dan panas matahari, tidak termasuk kekayaan. Begitu juga sesuatu yang secara nyata dapat dimiliki tetapi tidak dapat dimanfaatkan seperti sebutir beras, segenggam tanah, setetes air dan sebagainya.⁸⁹

Menurut madzhab Maliki, Syafi'i dan Hanbali, yang dimaksud dengan kekayaan adalah termasuk segala manfaat yang dapat dikuasai dengan cara menguasai tempat dan sumbernya.⁹⁰

Ibnu Najm berpendapat bahwa kekayaan, sesuai dengan yang ditegaskan oleh ulama-ulama ushul *fiqh* adalah sesuatu yang dapat dimiliki dan disimpan

⁸⁹ Yusuf Qardhawi, *Fiqhu al-Zakat*, (Beirut: Muassasah Risalah, 1973), cet. 2, h. 125

⁹⁰ *Ibid.*

untuk keperluan. Setelah memperhatikan dan mempelajari berbagai pendapat tadi, maka Qardhawi menyimpulkan bahwa yang paling tepat adalah pendapat madzhab Hanafi. Alasannya adalah pengertian tersebut lebih dekat pengertiannya dalam kamus-kamus Arab dan dapat diterapkan pengertiannya melalui *inaṣ-nas* tentang zakat.⁹¹ Dengan demikian maka yang dimaksud dengan kekayaan adalah sesuatu yang berwujud dan dapat dimiliki, itulah yang dapat dibebani kewajiban untuk mengeluarkan zakat.

b. *Ijtihād Insya'i* (اجتهد انشائي)

Ijtihād Insya'i adalah usaha dalam mengeluarkan atau menetapkan hukum Islam, dan hukum yang ditetapkan merupakan hukum baru terhadap suatu masalah, apakah masalah itu baru atau lama, dalam masalah ini ulama pendahulu belum mengeluarkan hukum atau sudah mengeluarkan hukum akan tetapi berbeda dengan pendapat yang akan dikeluarkan oleh ulama yang baru.⁹²

Ijtihād ini sangat diperlukan karena berbagai permasalahan yang timbul dalam perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi saat sekarang, masalah yang tidak pernah terbetik dalam hati para mujtahid terdahulu seperti organ tubuh, donor mata, inseminasi buatan, dan sebagainya. Masalah-masalah ini tidak ada dalam pembahasan fiqh klasik dan semuanya memerlukan pemecahan secara *ijtihād*.

Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi serta globalisasi dunia telah banyak membawa pengaruh perubahan pola pikir dan sikap hidup masyarakat. Sikap rasional yang menjadi ciri utama masyarakat moderen membuat praktik-praktik ilmu fiqh kurang mampu lagi menjawab permasalahan baru tersebut, bahkan kadangkala *fiqh* kaku berhadapan dengan zaman kekinian.

Sebagai contoh *ijtihād insya'i* adalah para pakar *fiqh* pada zaman moderen ini berpendapat bahwa rumah, pabrik, tanah, dan sebagainya yang disewakan wajib dikeluarkan zakatnya. Pendapat ini dikemukakan oleh Muḥammad Abu Zahrah, Abdul Wahhab Khalaf dan Abdurrahman Hasan, Qardhawi sangat mendukung pendapat tersebut dengan pembahasan yang lengkap dengan dalil-

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.*

dalil yang dipegangi. Apabila pemilik tanah menyewakan tanahnya dengan sewa berupa uang atau lain-lain yang menurut jumhur hukumnya boleh, maka siapakah yang berkewajiban membayar zakatnya, apakah pemilik tanah atau penyewa tanah?⁹³

Menurut Abu Hanifah, zakat wajib atas pemilik tanah. Berdasarkan ketentuan bahwa zakat adalah kewajiban tanah yang memproduksi, bukan kewajiban tanaman. Dalam hal ini zakat adalah beban tanah yang sama kedudukannya dengan *kharaj*. Dalam hal sewa, tanah yang seharusnya diinvestasikan dalam bentuk pertanian lalu diinvestasikan dalam bentuk sewa, berarti sewa tersebut sama kedudukannya dengan hasil tanaman.⁹⁴

Demikian juga pendapat Ibrahim al-Nakha'i, Malik, Syafii, al-Tsauri, Ibn al-Mubarak dan Jumhur ulama *Fiqh* berpendapat bahwa zakat wajib atas orang yang menyewa, karena zakat adalah beban tanaman bukan beban tanah. Pemilik tanah bukanlah penghasil biji-bijian dan buah-buahan yang karenanya tidak mungkin mengeluarkan zakat hasil tanaman yang bukan miliknya. Menurut Ibnu Rusyd perbedaan pendapat disebabkan tidak ada kepastian apakah zakat tersebut merupakan beban tanah, beban tanaman atau beban keduanya. Al-Mughni menilai bahwa pendapat Jumhur lebih kuat, zakat diwajibkan atas hasil tanaman.⁹⁵

Sedangkan al-Rafii berpendapat bahwa penyewa tanah mempunyai dua kewajiban yakni membayar sewa dan membayar zakat. Setelah mempelajari pendapat para ulama tersebut maka Qardhawi mengemukakan pendapat bahwa yang adil adalah baik penyewa maupun pemilik harus secara bersama-sama menanggung zakat itu masing-masing sesuai dengan perolehannya. Jadi pemilik tanah juga diwajibkan mengeluarkan zakat dari hasil sewa, sedangkan pendapat tersebut belum pernah dikemukakan oleh ulama-ulama terdahulu. *Ijtihād* yang demikian disebut *ijtihān insyā'i*. Pendapat tersebut sangat adil dan sangat realistis diterapkan dizaman sekarang.

c. *Al-Jamu' Baina Inqitha'i wa Insya'I* (الجمع بين انتقائ وانشاء)

⁹³ *Ibid.*, h. 527

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*

Al-Jamu' Bain al-Inqitha'i wa al-Insya'i adalah *ijtihad* yang menggabungkan antara metode *ijtihad* *inqitha'i* dan *insya'i*, dengan cara memilih pendapat yang paling relevan dan kuat dari pendapat para ulama pendahulu, dan menselaraskan pendapat itu dengan unsur-unsur *ijtihad* baru.⁹⁶

Dengan demikian di samping untuk menguatkan atau mengkopromikan beberapa pendapat, juga diupayakan adanya pendapat baru sebagai jalan keluar yang lebih sesuai dengan tuntunan zaman.

Pada dasarnya hasil *ijtihad* yang dihasilkan oleh ulama terdahulu merupakan karya agung tetap utuh, bukanlah menjadi patokan mutlak, melainkan masih memerlukan *ijtihad* baru. Karena itu, diperlukan kemampuan mengutak-atik hasil sebuah *ijtihad*, dengan jalan menggabungkan kedua bentuk *ijtihad* di atas.

Sebagai contoh *ijtihad* jenis ini adalah masalah aborsi. *Lajnah Fatawa* di Kuwait mengeluarkan pendapat tentang aborsi yang dibolehkan dan yang diharamkan. *Lajnah Fatawa* telah menyeleksi pendapat-pendapat para pakar *fiqh* Islam sekaligus menambahkan unsur-unsur kreasi baru yang dituntut oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan ilmu kedokteran yang ditunjang dengan segala peralatan teknologi canggih dan kemampuan untuk mendeteksi apa yang menimpa pada janin dalam bulan-bulan pertama, berupa cacat yang mempunyai pengaruh fisik atau biologis dan psikis pada kehidupan janin dikemudian hari menurut *sunnatullah* yang berlaku di alam ini. Isi Fatwa yang dikeluarkan tanggal 29 September 1984 itu adalah seorang dokter dilarang menggugurkan kandungan seorang wanita yang telah genap 120 hari, kecuali untuk menyelamatkan ibu itu dari bahaya yang ditimbulkan oleh kandungannya. Seorang dokter boleh menggugurkan kandungan wanita dengan persetujuan kedua belah pihak yaitu suami istri, sebelum kandungan itu genap berusia 40 hari, yakni saat masih berbentuk segumpal darah. Apabila kandungan itu sudah lebih dari 40 hari dan belum sampai 120 hari maka dalam keadaan seperti ini tidak boleh dilakukan abortus kecuali dalam dua kondisi berikut ini:

⁹⁶ *Ibid.*

- 1). Apabila kandungan itu tetap dipertahankan, akan menimbulkan bahaya bagi sang ibu dan bahaya itu akan berlangsung terus menerus sampai sehabis melahirkan.
- 2). Apabila sudah dapat dipastikan bahwa janin yang lahir akan menderita cacat baik fisik atau akalnya, yang kedua hal itu tidak mungkin dapat disembuhkan.⁹⁷

C. Corak *Istinbāt* Hukum Islam

Perbedaan pemikiran, tujuan dan maksud adalah permasalahan yang tidak bisa dipungkiri keberadaannya di tengah kehidupan manusia. Banyaknya sumber yang bisa dijadikan tempat menuntut ilmu, adanya percampuran antara manusia satu sama lainnya, dan banyak kejadian yang mereka alami menambah perbedaan dikalangan mujtahid dalam menetapkan hukum, baik metode maupun corak atau arah mereka dalam berijtihad.⁹⁸

Adanya perbedaan metode di dalam menetapkan hukum, menggambarkan perbedaan corak dan arah pemikiran mujtahid di dalam menetapkan hukum. Perbedaan corak ini juga didasari oleh pemahaman mereka tentang batas penggunaan *ijtihad* dalam setiap masalah. Ada ulama yang memahami bahwa pintu *ijtihad* sudah tertutup sehingga cukup melihat dan mencontoh ulama dahulu dalam menetapkan hukum. Ada juga ulama yang terlalu memahami bahwa pintu *ijtihad* selalu terbuka untuk semua permasalahan, sehingga mereka terlalu berani dalam menetapkan hukum.

Melihat itu semua penulis membagi corak pemikiran mujtahid di dalam menetapkan hukum kepada tiga, yaitu: tradisional atau bisa juga disebut corak *ijtihad* dengan pemikiran yang sempit dan keras (اجتهاد التضييق و التشديد), moderat atau bisa juga disebut dengan *ijtihad* dengan pemikiran yang seimbang (اتجاه)

⁹⁷Yusuf Qardhawi, *al-Ijtihad Fi al-Sayri'ah al-Islamiyah*, (Kuwait: Dar Qalam, 1989), h. 133.

⁹⁸Muhammad Sayyid Tāntāwī, , h. 96.

(المتوازن او مدرسة الوسط), dan yang terakhir liberalis, bisa juga disebut dengan *ijtihad* dengan pemikiran yang berlebihan (اتجاه الغلو في التوسع). Tiga bentuk *ijtihad* inilah yang berkembang dikalangan para ulama:⁹⁹

1. Tradisionalis (اجتهاد التضييق و التشديد)

Tradisional berasal dari kata tradisi yang berarti adat atau kebiasaan turun-temurun dari nenek moyang yang masih dijalankan dalam masyarakat atau penilaian bahwa cara-cara yang telah ada merupakan yang paling baik dan paling benar. Dengan demikian tradisional berarti sikap dan cara para berfikir serta bertindak yang selalu berpegang teguh pada norma dan adat kebiasaan yang ada secara turun-temurun.¹⁰⁰

Pemikiran ini yang digambarkan oleh Madrasah Mazhabiyah yang selalu meyakini bahkan wajib mengikuti apa yang disampaikan ulama mereka, jika mereka dihadapkan kepada suatu masalah maka mereka akan merujuknya ke dalam buku-buku ulama yang mereka ikuti, jika mereka tidak menemukan penyelesaian masalah yang mereka hadapi di dalam buku ulama yang mereka ikuti, maka mazhab ini tidak akan mengeluarkan fatwa. Begitu juga *Madrasah Zhahiriyyah Moderen* atau *madrasahnaṣīyah harfiyyah*, mereka selalu menyibukkan diri dengan al-Sunnah dan tidak terlalu menyibukkan diri dengan ushul *fiqh* apalagi dengan perbedaan-perbedaan ulama.

2. Liberalis (اتجاه الغلو و التوسع)

Liberalis berasal dari kata liberal yang berarti berpandangan bebas luas dan terbuka, sehingga liberalis berarti suatu pemikiran yang berpandangan bebas, luas dan terbuka.¹⁰¹

Arah *ijtihad* yang kedua terlalu berlebihan dan bahkan melampaui batas dalam mengambil sebuah *ijtihad*, meskipun harus berlawanan dengan konteks nas dan hukum-hukum syari'at yang telah ditetapkan. Ini dibuktikan dengan dua madrasah, yaitu:¹⁰²

⁹⁹Yusuf Qardhawi, h. 174-177.

¹⁰⁰Pusat Bahasa DEPDIKNAS, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2002), h. 1208

¹⁰¹Pusat Bahasa DEPDIKNAS, *op.cit.* 668

¹⁰²Yusuf Qardhawi, *op.cit.*, h. 176

- a. *Madrasah Thufiyah*, Madrasah ini mengajarkan tentang pemikiran yang lebih mengedepankan kemaslahatan daripada nas atau dalil-dalil yang ada apabila berlawanan. Penamaan madrasah ini disandarkan kepada Najmu Al-Din Al-Thufi (w.716H)
- b. *Madrasah Tabrir* atau melepaskan diri dari persoalan hidup yang nyata terjadi, dengan mencari-cari dalil menurut definisi mereka sendiri, baik itu sesuai dengan kehendak orang banyak ataupun penguasa.

3. Moderat (اتجاه المتوازن او مدرسة الوسط)

Moderat berasal dari kata modern yang berarti berpandangan tidak ekstrim dan memiliki pandangan yang menempuh jalan tengah, sehingga moderat bisa diartikan suatu pemikiran yang menempuh jalan tengah dan tidak ekstrim dalam berfikir dan tidak juga terlalu bebas.¹⁰³

Inilah bentuk dan corak ulama yang ketiga dalam mengambil suatu hukum, yang lebih dikenal dengan “*madrasah al wasatiyah*”, tidak terlalu keras dan tidak terlalu bebas dalam berijtihad. Sebuah metode dalam mengambil sebuah hukum dengan cara menggabungkan antara mengikuti nas-nas yang ada dan memperhatikan “*maqāṣid al syari’ah*” atau tujuan syari’at. Sehingga tidak terjadi pertentangan dalam nas-nas yang ada, baik qath’i maupun zhanni. Metode ini lebih memperhatikan kemaslahatan untuk umat tanpa harus berlawanan dengan nas-nas sahih yang telah ditetapkan, dan tidak pula bertentangan dengan kaidah-kaidah syari’at yang telah disepakati sebelumnya. Metode yang menggabungkan antara hukum-hukum syari’at dengan kemajuan perkembangan zaman.

Bentuk *ijtihad* “*Madrasah al-Wasatiyah*” inilah cara yang sesuai dengan Firman Allah swt.

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا

Artinya: “Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam), umat yang adil dan pilihan” (Q.S. Al Baqarah: 143)

¹⁰³ Pusat Bahasa DEPDIKNAS, . 751

BAB IV

ANALISIS *ISTINBĀT AL-AḤKAM* DALAM FATWA KONTROVERSI MUHAMMAD SAYYID ṬANṬAW'

Dalam pembahasan sebelumnya, Penulis telah menjelaskan beberapa contoh fatwa Muhammad Sayyid Ṭanṭawī yang penulis liat terjadi kontroversi dengan Ulama lainnya, seperti boleh tidak menggunakan jilbab di negara non muslim, cadar dan *hijāb* bagi *muslimāh*, boleh berinteraksi dengan bunga bank konvensional, terorisme, hukum aborsi bagi wanita korban pemerkosaan, bom bunuh diri, hukum negara mengelola *zakat*, *khitan* bagi wanita, pemindahan anggota tubuh manusia, menyumbang untuk pembangunan gereja dan lain-lain yang sangat banyak hasil fatwa beliau yang dapat kita temukan di surat kabar, majalah, dan di media lainnya baik cetak maupun elektronik.

Dalam bab IV tesis ini, penulis akan menjelaskan dan menganalisis beberapa contoh saja dari fatwa Muhammad Sayyid Ṭanṭawī yang penulis pandang sebagai fatwa yang kontroversial guna menguatkan pemahaman kita bagaimana corak pemikiran beliau yang berbeda dengan pendapat ulama yang lain, diantaranya adalah:

1. Masalah menyumbang untuk pembangunan gereja.
2. Masalah berinteraksi dengan bunga bank konvensional.
3. Masalah melepas jilbab di Perancis karena kondisi sulit.

1. Masalah Menyumbang Untuk Pembangunan Gereja.

A. Perbedaan Pandangan Ulama Dalam Permasalahan Menyumbang Untuk Pembangunan Gereja di Mesir.

Tidak satupun negara di dunia yang memiliki penduduk muslim murni, artinya setiap negara selalu maju dan berkembang dalam kemajemukan beragama. Salah satu negara yang hidup dalam kemajemukan beragama adalah Mesir. Mesir direbut kaum muslimin di bawah pimpinan Amru bin Ash dari pasukan Rum, ketika itu penduduk asli Mesir beragama al-Masih, tidak memiliki kemampuan untuk menghadapi kekuatan pasukan Rum yang menguasai negeri mereka. Dengan kedatangan kaum muslimin penduduk Mesir merasa puas, disebabkan perlakuan adil yang diberikan penguasa muslim, sehingga mulai pada masa itu penduduk Mesir yang asli beragama al Masih (Coptic) hidup tentram dan damai dengan muslim.¹⁰⁴

Umumnya catatan kepemimpinan umat Islam di Mesir pada zaman dulu sampai sekarang mendapat pengakuan dari para ahli sejarah, terutama terkait dengan toleransi dan keadilan yang diterapkan oleh para pemimpin muslim dengan masyarakat yang non muslim.¹⁰⁵

Saat ini penduduk Mesir yang mayoritas muslim (85%) masih hidup damai, dan berdampingan dengan pemeluk agama Kristen Qobthi (15%).¹⁰⁶ Akan tetapi layaknya manusia yang tidak luput dari salah, apalagi hidup berdampingan dengan saudara sebangsa yang beda agama, tidak akan terlepas dari perbedaan baik fikiran maupun kebijakan-kebijakan lainnya. Tepatnya bulan Agustus 2009 *Dār al-Ifta' al-Mishryah* mengeluarkan fatwa mengenai haramnya bagi seorang muslim menyumbangkan hartanya untuk pembangunan gereja. Fatwa dari *Dār al-*

¹⁰⁴ Abdu Shabur Shahin dan Ishlah Abdu Salam Rifa'i, *Islam fi Misr*, (Kairo: Dar Quba, 2000), h. 28 ; Hatim Abu Zaid, *Muslimun wa Aq bath*, (Kairo: t.p, t.t), h. 81.

¹⁰⁵ Jack Takhir, *Aqbath wa Muslimun Munzu Fath Arabi Ila 'Am 1922*, (Kairo: Kurasat Tarikh Misr, 1951), h. 62.

¹⁰⁶ Arab Republic of Egypt, *Egypt*, 2012 <http://en.wikipedia.org/wiki/Egypt#Religion>, diakses tanggal 24 maret 2013.

Ifta' ini keluar seiring menanggapi perdebatan panjang yang terjadi di tengah parlemen Mesir yang membahas tentang rancangan undang-undang pembangunan tempat ibadah dan untuk menanggapi para anggota parlemen yang beragama muslim memberikan sumbangan kepada masyarakat Mesir beragama al-Masih dengan tujuan mendapatkan dukungan suara dari mereka. Pernyataan dari *Dār al-Ifta'* itu sebagai berikut:

ان دار الإفتاء المصرية بتحريم توصية المسلم ببناء الكنائس وجاء بها أن الوصية ببناء كنائس نوع من المعصية، وتشبيه ذلك بمن يتبرع لبناء نوادي القمار أو الملاهي أو أماكن تربية القطط والكلاب والخنازير، وأن المسيحيين يتعبدون في كنائسهم من غير توحيد لله، ومن ثم لا يجوز التبرع لعبادات لا تؤمن بالتوحيد.¹⁰⁷

Artinya: Haram bagi seorang muslim menyumbang untuk pembangunan gereja, menyumbang untuk pembangunan gereja merupakan perbuatan maksiat, perbuatan ini sama seperti menyumbang untuk pembangunan tempat perjudian atau tempat hiburan, tempat pemeliharaan kucing, babi dan anjing. Orang-orang al-Masih tidak mengesakan Allah SWT di tempat ibadah mereka, oleh karena itu tidak boleh menyumbang untuk ibadah yang tidak mengimani Allah SWT yang esa.

Sementara itu, pada bulan yang sama tepatnya 10 Agustus 2009 Pendeta Asnodah ke tiga, Pendeta Iskandariyah, dan Pendeta Batrik Karazah Marqisiyah juga mengeluarkan pendapat sebagai tanggapan terhadap perdebatan yang terjadi di masyarakat Mesir, mereka mengatakan:

منح العشور والزكاة لأي إنسان يحتاج إليها بغض النظر عن ديانته أو انتماءاته, مؤكداً أن "العشور تقدم إلى الله خالق الكل, ولا يصح التفرقة عند

¹⁰⁷ Sayyid Masykur, *Tabarru' Muslim li Bina' Kanais Jaiz Syar'an*, 2009, p. 1, <http://www.romanseia.com/vb/archive/index.php/f-52.html>. : Mishrawy, *Tabarru' Muslim li Bina' Kanais Jaiz Syar'an*, 2009, p. 1, <http://www.masrawy.com/news/default.aspx>. diakses tanggal 23 Februari 2013.

إعطائها, سواء كان الشخص من داخل الأسرة أو خارجها, أو لمسيحي أو غير

مسيحي¹⁰⁸

Artinya: Boleh memberikan 1/10 sumbangan dan zakat kepada siapapun tanpa melihat agama dan loyalnya kemana, suatu hal yang sudah pasti bahwa 1/10 yang diberikan adalah untuk Allah pencipta semua, dan tidak benar adanya pembedaan ketika memberikan sumbangan, sama saja apakah diberikan pada keluarga atau bukan, beragama al-Masih atau bukan yang beragama al-Masih.

B. Pendapat Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī Tentang Bolehnya Menyumbang Untuk Pembangunan Gereja

Setelah pernyataan dari *Dār al-Ifta' al-Mishriyah* keluar, Rabu pagi tepatnya 19 Agustus 2009 di *Masyikha al-Azhar*, Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī dikunjungi oleh salah satu organisasi Persatuan Hak Asasi Manusia Masyarakat Mesir (اتحاد المصري لحقوق الانسان) yang dipimpin oleh Najib Jibrail, maksud kunjungan mereka untuk membahas fatwa yang dilontarkan *Dār al-Ifta' al-Mishriyah* mengenai haramnya seorang muslim menyumbangkan hartanya untuk pembangunan gereja. Dalam dialog Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī menanggapi fatwa *Dār al-Ifta' al-Mishriyah* dengan pernyataan:

أكد الدكتور محمد سيد طنطاوى شيخ الأزهر، أنه يجوز للمسلم التبرع من ماله الخاص لبناء كنيسة، مشيراً إلى أن الكنيسة دار للعبادة والتسامح، إذ إنه حر في أمواله، لأنه قد يجد تعاوناً ومنفعة من شقيقه المسيحي، بل قد يجد أن هناك من المسيحيين من يتبرعون لبناء المساجد وأنه ليس من الصحيح تشبيه بناء الكنائس بأنها "نوع من المعصية"¹⁰⁹

¹⁰⁸ Akhbar Misr, Pendeta Snodah Yajuz Tabarru' al-'Usyur li Ghairi Masihiin, 2009, <http://www.egynews.net>, diakses tanggal 23 Februari 2013.

¹⁰⁹ Sayyid Masykur, *Tabarru' Muslim*

Artinya: Dr. Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī memastikan bahwa boleh bagi seorang muslim menyumbang dari hartanya untuk pembangunan gereja, karena gereja merupakan tempat ibadah dan tempat yang penuh dengan toleransi, karena mereka berhak dan bebas menggunakan harta mereka, dan harta mereka kadang juga sangat berharga bagi saudaranya yang beragama al Masih bahkan orang yang beragama al Masih sekalipun ada yang memberikan sumbangan untuk pembangunan masjid, dan pernyataan tidak benar yang menyatakan bahwa menyumbang untuk pembangunan gereja salah satu perbuatan maksiat.

C. Pendapat Yang Membantah Bolehnya Menyumbang Ke Gereja.

Pendapat yang dikeluarkan oleh Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī ini, mendapat kritikan tajam dari sebagian besar ulama Mesir. Menurut kebanyakan masyarakat Mesir Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī sebagai seorang *Syeikh al-Azhar* tidak seharusnya dan tidak sepatasnya mengeluarkan pendapat demikian. Di antara para ulama yang mengkritik beliau adalah:¹¹⁰

1. Dr. Ajamy al-Damanhury

Ajamy al-Damanhury adalah ketua Persatuan Ulama al-Azhar (جبهة علماء الأزهر), menanggapi pernyataan Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī mengenai bolehnya seorang muslim menyumbang ke gereja. Menurut Ajamy al-Damanhury perbuatan seperti itu ditolak di dalam agama Islam, karena gereja bukan rumah Allah SWT dan akan sangat lebih baik kalau seorang muslim menyumbang untuk pembangunan rumah Allah SWT.¹¹¹

2. Dr. Ahmad Abdurrahman

Dia merupakan salah seorang pakar dalam filsafat Islam. Menurut Ahmad Abdurrahman menyumbang untuk pembangunan gereja tidak boleh dalam syari'at, karena tidak ada dalil yang mendukung hal itu. Di sisi lain, banyak orang al-Masih yang memiliki harta yang melimpah, di samping itu banyak

¹¹⁰Thariq Rusydi, *Rafidhu syuyukh Tabarru' Muslim li Bina' Kanais*, 2009, p. 1, <http://www.masress.com/soutelomma/2540>

¹¹¹Saima Hamdi, *al-Badri Hajim FatwaṬanṭāwī wa I'tabaraha Bathilah*, 2009, p. 1, <http://www.coptreal.com/WShowSubject.aspx?SID=23474>

rumah, masjid, rumah sakit dan lain-lain.¹¹²

3. Syeikh Yusuf Badry

Menurut Yusuf Badry tidak boleh secara mutlak seorang muslim menyumbang untuk pembangunan gereja. Bagaimana mungkin seorang muslim dibolehkan menyumbang untuk pembangunan gereja sedangkan bekerja untuk pembangunan gereja saja dilarang oleh Islam. Jikalau memang ada seorang al-Masih menyumbang untuk pembangunan masjid itu adalah hak mereka, mereka bebas mau menggunakan hartanya untuk apa, dan tidak ada paksaan bagi yang beragama al-Masih untuk menggunakan hartanya untuk pembangunan masjid.¹¹³

D. Analisis Pendapat Muḥammad Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī Tentang Bolehnya Menyumbang Ke Gereja.

Menurut Penulis, Pendapat yang disampaikan oleh Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwî di atas kalau dilihat sepintas memang sesuai dengan ruh agama Islam yaitu sebagai agama rahmat bagi seluruh alam, karena Islam adalah agama yang sangat toleransi dan sangat menghormati pemeluk agama lain, sehingga Islam membolehkan seorang muslim untuk berinteraksi baik serta berlaku adil dengan orang yang tidak seagama dengannya.¹¹⁴ Ini sesuai dengan firman Allah SWT:

[illegible]

¹¹²*Ibid.*

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ Athiyah Fayyadh, *Fiqh Muamalat Mal Ma'a Ahli Zimmi*, (Kairo: Darnaşar Li Jamiat, 1999), h. 121

Artinya: Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu Karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil. (QS. Al-Mumtahanah: 8)

Menurut Qurthubi ayat ini hukumnya jelas (*muhkamah*) dalam pandangan kebanyakan ahli takwil. Suatu ketika Asma' binti Abi Bakar bertanya kepada Nabi SAW, apakah engkau masih akan bersilaturahmi dengan ibumu yang musyrik? Jawab Nabi: iya. Dengan adanya peristiwa ini maka turunlah surat al-Mumtahanah ayat delapan ini. Amir bin Abdullah bin Zubair dari bapaknya meriwayatkan: Abu Bakar Shiddiq menceraikan istrinya pada masa jahiliyah dan ia merupakan ibu dari anaknya yang bernama Asma' binti Abi Bakar. Ketika Rasul SAW berada dalam pertemuan antara orang Islam dan kafir Quraisy, ibunya mendatangi Asma' dan memberikan sesuatu padanya. Asma' pun merasa enggan untuk menerimanya sampai Asma' menemui Rasul SAW sehingga turunlah ayat ini.¹¹⁵

Ayat di atas menjadi pedoman bagi umat Islam dalam bergaul dengan orang yang tidak seagama, mengajarkan umat Islam kepada siapa mereka pantas untuk berbuat baik dan kepada siapa seorang muslim seharusnya tidak berinteraksi baik.

Akan tetapi, menurut Qarafi di sisi lain berbuat baik kepada orang kafir merupakan hal yang dilarang oleh Allah SWT sebagaimana firman Allah SWT:

[illegible]

Artinya: Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil musuh-Ku dan musuhmu menjadi teman-teman setia yang kamu sampaikan kepada mereka (berita-berita Muhammad), Karena rasa kasih sayang; padahal

¹¹⁵ Ahmad bin Abi Bakar Al-Qurthubi, *Jami' li Ahkami al-Quran*, (Bairut: Muassasah Risalah, 2006), h. 408

Sesungguhnya mereka Telah ingkar kepada kebenaran yang datang kepadamu. (QS. Al-Mumtahanah: 1)

Namun kalau diperhatikan lebih jauh dengan mengkaji kedua ayat ini, maka perlu dicarikan titik temu atau mengkolerasikan antara dalil-dalil yang ada. Menurut Qarafi rahasia dari perbedaan itu adalah terletak pada ikatan perjanjian antara pemerintah Islam dengan orang kafir yang hidup di samping kita yang dinamakan dalam Islam dengan istilah *Ahlu Zimmi*, dengan ikatan ini menjadikan mereka dalam tanggungan Allah SWT dan Rasul SAW, artinya menjadi tanggungan kaum muslimin untuk menjaga keamanan mereka. Menurut Ibnu Hazmi orang yang termasuk kepada *Ahlu Zimmi* seandainya diperangi orang *Kafir Harbi* maka menjadi tanggungan orang Islam untuk membantu mereka dari *muḍarrāt* yang ditimpakan oleh *Ahlu Harbi* kepada mereka karena mereka berada dalam tanggungan Allah SWT dan Rasul SAW.¹¹⁶

Berdasarkan itu Fuqaha berbeda pendapat tentang interaksi sosial antara seorang muslim dengan orang yang berbeda agama dalam masalah beri-memberi dalam agama Islam. Apakah perbedaan pendapat dalam masalah Hibah, wasiat, dan Wakaf antara seorang kafir dan muslim. Apakah kafir yang memberi kepada muslim atau kafir sebagai penerima dari orang muslim?.

Menurut Athiyah Fayyadh kaidah dalam masalah ini adalah:

ان كل ما جاز لمسلم ان يعطيه للذمي معاوضة جاز له ان يعطيه اياه تبرعا,
وكذلك كل ما جاز لمسلم ان يأخذه من الذمي معاوضة جاز له ان يأخذه
تبرعا.¹¹⁷

Artinya; Setiap sesuatu yang dibolehkan bagi umat Islam untuk memberi dengan seorang zimmi sebagai ganti maka boleh bagi umat Islam untuk memberikannya pada zimmi dengan Cuma-Cuma (sukarela), begitu juga dengan setiap sesuatu yang dibolehkan umat Islam untuk mengambilnya dari seorang zimmi sebagai ganti maka boleh bagi seorang muslim

¹¹⁶ Ahmad bin Idris Shanhaji al-Qarafi, *Al-Furuq*, (Beirut: Dar Kutub Ilmiah, 1998), Juz.3, h. 29 .

¹¹⁷ Athiyah Fayyadh, *Fiqh Muamalat* , h. 122

mengambilnya dari seorang zimmi sebagai pemberian Cuma-Cuma (sukarela).

Akan tetapi seiring pembolehan ini, ternyata Islam masih memberikan batasan. Seorang muslim tidak boleh berinteraksi dengan seorang yang berbeda agama, apabila sudah sampai pada pengagungan syiar mereka dan membantu mereka untuk memajukan keyakinannya, seperti membantu mereka untuk membangun tempat ibadah atau menyumbang untuk mencetak kitab suci mereka dan lain-lain, karena hal itu sudah tergolong pada perbuatan membantu tegaknya perbuatan yang dilarang oleh Allah SWT.¹¹⁸ Sebagaimana firman Allah SWT:

وَتَوَلَّوْا أَمْوَالَكُمْ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَلَا تَعْلَمُوا يَوْمَ الْحِسَابِ ۚ
الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ۚ الْأُولَٰئِكَ هُمُ الرَّاغِبُونَ ۚ
الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ۚ الْأُولَٰئِكَ هُمُ الرَّاغِبُونَ ۚ
الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ۚ الْأُولَٰئِكَ هُمُ الرَّاغِبُونَ ۚ
الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ۚ الْأُولَٰئِكَ هُمُ الرَّاغِبُونَ ۚ

Artinya: Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran. dan bertakwalah kamu kepada Allah, Sesungguhnya Allah amat berat siksa-Nya. (QS. Al-Maidah: 2)

Pembolehan bagi umat Islam memberi kepada orang yang beda agama ini menandakan Islam adalah agama yang sangat menghormati sisi kemanusiaan seseorang, akan tetapi tidak mengenyampingkan nilai ketauhidan kepada sang pencipta dengan melanggar nilai-nilai yang sudah digariskan-Nya. Batasan inilah yang menjadi pertimbangan berat bagi ulama yang mengkritik tajam pernyataan Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī dalam masalah bolehnya bagi seorang muslim menyumbang untuk pembangunan gereja.

Sedangkan penafsiran Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī sendiri dalam menafsirkan surat al-Maidah ayat dua juga tidak jauh berbeda dengan ulama yang lainnya. Menurut Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī ayat ini melarang seorang muslim untuk menghalalkan sesuatu yang diharamkan oleh Allah SWT, dan memerintahkan seorang muslim untuk tolong menolong dalam perbuatan baik

¹¹⁸ Ibnu Qayim, *Tafsir al-Qayim*, (Beirut: Dar Kutub Ilmiyah), h. 228

yang akan memberikan manfaat pada diri mereka sendiri dan juga orang lain, dan mengantarkan mereka untuk selalu mentaati Allah SWT. dan janganlah seorang muslim menolong perbuatan yang akan mengantarkan pelakunya untuk berbuat dosa, serta melanggar batasan yang sudah Allah SWT tetapkan.¹¹⁹

Tentang bolehnya seorang muslim menyumbang untuk pembangunan gereja, kalau dilihat sepintas memang menentang arus *naş* yang ada dijelaskan dalam Alqurandan bertentangan dengan ijma' ulama. Akan tetapi bila dikaitkan dengan kaidah di atas, perlu dikaji lebih jauh pemikiran yang beliau keluarkan dan dikaitkan dengan kondisi dan keadaan masyarakat Mesir ketika itu, sehingga bisa bertemu titik kebenarannya.

Peninjauan lebih lanjut tentang kondisi Mesir merupakan hal terpenting untuk membaca alur berfikir sehingga ditemukan metode yang beliau gunakan. Dengan mengetahui keadaan ini diketahui maşlahah dan mafsadat yang beliau capai dari pemikirannya, apakah sesuai atau tidak dengan *maqāşid* syari'ah, sehingga kita bisa mengetahui alasan keberanian beliau menggunakan *dzari'ah* menyumbang untuk membangun gereja ketika itu.

Pada hakikatnya Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī melakukan *dzari'ah* yang secara pasti dilarang menurut al-Qur'an, karena ketika seorang muslim memberikan sebagian hartanya pada orang kafir dan digunakan untuk pembangunan tempat ibadah orang yang tidak menyembah Allah SWT, secara pasti orang yang memberikan hartanya sudah membuka peluang besar dan membiarkan orang untuk menyembah selain Allah SWT. Membantu orang lain yang akan mengakibatkan terjadinya kemaksiatan atau dosa adalah dilarang dalam Islam. Seharusnya seluruh kemungkinan-kemungkinan yang akan mengakibatkan terjadinya perbuatan dosa ditutup dan tidak dilakukan, dalam ushul *fiqh* dikenal dengan istilah *sad al-dzari'ah*.

¹¹⁹Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, *Tafsir al-Washith li al-Quran al-Karim*, (Kairo: Dar Nahdhah, 1997), juz 4, h. 33.

Menurut ulama usul *sad al-dzari'ah* pengamalannya sangat tergantung pada akibat yang ditimbulkan oleh *dzari'ah*, kalau berbicara mengenai akibat yang ditimbulkannya berarti berbicara tentang mafsadat dan maslahat. Jika mafsadat yang ditimbulkannya lebih besar atau mafsadatnya sama dengan maslahatnya maka berlaku *sad al-dzari'ah*, akan tetapi jika ada maslahatnya yang lebih besar jika mengamalkan *dzari'ah*, maka *sad al-dzari'ah* tidak berlaku, artinya *dzari'ah* tidak ditutup dalam keadaan ini, akan tetapi bisa dipahami berlaku yang sebaliknya yaitu *fathu dzari'ah* yang mengacu pada maslahat yang lebih besar.¹²⁰ Hal ini merupakan penerapan dari kaidah:

ما حرم سدا للذريعة ابيح للمصلحة الراجحة¹²¹

Artinya: Sesuatu yang diharamkan karena menutup dzari'ah dibolehkan karena ada maṣlahah yang lebih kuat.

قد تكون وسيلة المحرم غير محرمة اذا افتدت الي مصلحة راجحة¹²²

Artinya: Kadang wasilah yang diharamkan menjadi tidak haram apabila mendatangkan maṣlahah yang lebih besar.

Contoh: Memberikan harta pada orang kafir agar mereka tidak memperkosa wanita muslim. Boleh memberikan harta pada orang kafir atau orang yang tidak saleh, apabila ada kebaikan yang akan dicapai dari mereka.¹²³

D. Kaidah-kaidah Fiqhiyyah Yang Cocok Dalam Kasus Bolehnya Menyumbang Untuk Membangun Gereja.

Pemikiran Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī ini juga sesuai dengan prinsip dan kaidah hukum Islam:

¹²⁰ *Ibid.*, h. 43-45.

¹²¹ Muḥammad Bakar Ismail, *Qawa'id Fiqhiyah Baina al-Ashlah wa al-Taujijh*, (Kairo: Dar al-Manar, 1997), h. 115 .

¹²² Makmur Syarif, , h. 44

¹²³ Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, *Tafsir al-Washith*, h. 126.

1. Kemaslahatan Menjadi Prioritas

إذا تعارضت مصلحة و مفسدة, قدم الأرجح منها, وإذا تعارضت مفسدتان, ارتكب الأخف

منهما.¹²⁴

Artinya: Apabila bertentangan antara maṣlahah dan mafsadat maka lebih didahulukan yang lebih kuat darinya, apabila bertentangan antara dua mafsadat, maka lakukan yang lebih ringan dari keduanya.

Menurut penulis pemikiran Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī ini lebih cenderung pada metode ini, yaitu membuka *dzari'ah* (*fathu dzari'ah*) mengacu pada maslahat yang lebih besar dari pada *muḍarrāt* yang ditumbulkannya, karena beliau melihat bahwa kalau tidak dibolehkan menyumbang bagi umat Islam untuk membangun gereja maka akan menimbulkan mafsadat yang sangat besar bagi umat Islam, akan menimbulkan fitnah bagi kaum muslimin secara umum, dan orang kristen akan berbalik menyerang masjid tempat ibadah muslim atau keadaan yang lebih jauh yaitu akan terjadi pertumpahan darah yang berkelanjutan. Pada kondisi tidak damai yang dihadapi oleh umat Islam dan Kristen di Mesir, dimana umat Islam menyerang tempat ibadah orang Kristen, maka sangat tepat pemikiran Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī membuka *dzari'ah*¹²⁵ dalam artian membolehkan seorang muslim menyumbang untuk pembangunan gereja demi

¹²⁴ Muḥammad Rajab Bayumi, *al-Mujtahiduna fi Maidani al-Tasyri'*, (Kairo: al-Azhar, 1427H), juz. 2, h. 157 .

¹²⁵ Metode *Istinbāṭh* hukum Islam jika dikaitkan dengan Politik bernegara yang Islami memiliki hubungan yang sangat erat. Fathi Darini lebih tegas lagi menyatakan bahwa seluruh metode *Istinbāṭh* hukum, *sad dzari'ah*, *istihsan* dan *mashlahah mursalah* adalah dasar syari'at yang memiliki peranan penting demi terwujudnya politik bernegara yang Islami terhadap masalah yang tidak ada dalam *naṣ* al-Qur'an dan Hadis. Politik menurut Sa'ud bin Malluh Sulthan al'Anzi dalam bukunya yang berjudul *Sad Zara'i' Ibnu Qayyim al-Jauziyah wa Astaruhu fi Ikhtiyari al-Fiqhiyah* halaman 168-172 yang diterbitkan *Dar al-Atsariyah* adalah memelihara kepentingan umat, mengaturnya sesuai dengan ruh syari'at dan dasar syari'at yang *kulli*, walaupun tidak ada dijelaskan di dalam *naṣ* al-Qur'an dan Hadis secara terperinci. Definisi ini mengandung dua pemahaman, *pertama*, mengeluarkan hukum dari sesuatu yang tidak di-*nash*-kan, akan tetapi didasarkan pada ruh syari'at, dasar-dasar umum dan maṣlahah. *Kedua*, penerapan *fiqh* dengan mencocokkan tujuan *naṣ* dengan masalah, demi menjaga kepentingan umat, ekonomi, politik dan lainnya..

terjaganya kemaslahatan yang lebih besar, yaitu kedamaian dan tidak terjadinya pertumpahan darah.

Apa yang dilakukan Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī ini pada hakikatnya juga sejalan dengan pemikiran Ibnu Taimyah yang menyatakan bahwa apabila seorang yang mendalami hukum atau katakanlah mujtahid merasa kesulitan di dalam menetapkan hukum terhadap suatu masalah, apakah halal atau haram?, maka perhatikanlah kerusakan, maslahat dan tujuan yang akan dicapai.¹²⁶

Apa yang dikemukakan Ibnu Taimiyah ini lebih melihat pada maslahat yang dicapai dari suatu masalah. Dalam agama Islam pencapaian kemaslahatan umum memang suatu yang prinsip. Sepintas kemaslahatan yang dikedepankan oleh Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī ini sesuai dengan pemahaman kemaslahatan yang cetus oleh Najmu al-Din al-Thufi.

Dalam pemikiran Najmu al-Din al-Thufi, intisari dari keseluruhan ajaran Islam yang ada dalam *naṣ* ialah kemaslahatan bagi manusia secara universal. Sehingga semua bentuk kemaslahatan disyari'atkan dan tidak perlu mendapatkan konfirmasi darinaṣ. Artinya ketika maslahat bertentangan dengan *naṣ* dan *ijma'* maka lebih didahulukan maslahat. *Naṣ* dan *ijma'* bagaikan sarana (*wasail*) dan maslahat adalah maksud ditetapkannya suatu hukum. Sehingga maksud atau tujuan lebih didahulukan daripada sarana (*wasail*).¹²⁷

Secara *terminologis* al-Thufi merumuskan maṣlaḥah merupakan suatu ungkapan dari sebab yang membawa pada tujuan syara' dalam bentuk ibadah atau adat kebiasaan. Dengan demikian al-maṣlaḥah dipandang sebagai sesuatu yang membawa pada tujuan syara'.

Sedangkan konsep maṣlaḥah yang bisa menjadi hujjah menurut para ulama adalah maṣlaḥah yang mendapat dukungan dari syara', baik melalui *naṣ* tertentu

¹²⁶ Mustafa Zaid, *al-Mashlahah Fi al-Tasyri' al-Islami*, (Kairo: Dar Fikr Arabi, 1964), h. 56 .

¹²⁷ *Ibid.*

ataupun cakupan makna dari sejumlah *naṣ*.¹²⁸ Cakupan pemahaman maslahat menurut jumhur sedikit ada batasannya, tidak seluas yang dikemukakan Najmu al-Din al-Thufi.

Meskipun tindakan yang dilakukan oleh Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī sekilas memang melakukan maslahat yang luas, seperti pemahaman Naj al-Din al-Thufi yang sampai mendahulukan maslahat daripada *naṣ*. Akan tetapi sebenarnya Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī juga untuk memelihara maslahat yang mengacu pada *maqāṣid syari'ah* yang *mu'tabarah* yang sifatnya *daruriat*, yaitu menjaga agama, harta dan nyawa. Apabila tidak dibolehkan oleh Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī ketika itu menyumbang untuk pembangunan gereja, maka umat kristen akan menjeneralisir bahwa umat Islam Mesir yang merupakan saudara senegara mereka sudah memusuhi mereka, sehingga agama Islam yang jadi sasaran fitnahnya secara umum. Padahal ketika itu penyerangan yang terjadi pada gereja mereka hanya dilakukan oleh oknum yang tidak bertanggung jawab. Begitu juga mengenai penjagaan pada jiwa, kalau seandainya tidak ada tindak lanjut dari orang Islam untuk memperbaiki gereja mereka yang telah rusak oleh umat Islam yang tidak bertanggung jawab, mungkin kekacauan akan berlanjut, sehingga bisa menimbulkan korban pada jiwa dan kerusakan pada masjid yang ada, sehingga keamanan tidak tercipta.

2. Meniadakan Muḍarrāt

129 لا ضرر ولا ضرار

Artinya: Tidak boleh memberi muḍarrāt dan diberi muḍarrāt oleh orang lain.

Kaidah ini secara umum melarang seseorang melakukan perbuatan yang akan memberikan dampak negatif atau *muḍarrāt* pada dirinya dan orang lain. Dan kaidah ini menggunakan *La Nafi Lil Jins* memiliki makna lebih kuat dari pada

¹²⁸ Musatafa Zaid, *Maṣlaḥah Fi Tasyri' Islami wa Najmu al-Din al-Atthufi*, (Kairo: Dar FikrArabi, 1964), h. 171.

¹²⁹ Ahmad bin Muḥammad Zarqa, *Syarhu al-Qawa'id al-Fiqhiyah*, (Damaskus: Dar Qalam, 1989), h. 165 .

larangan. Kaidah ini meskipun dalil yang bersifat zhanni akan tetapi bernaung di bawah sesuatu yang qath'i, karena sesuai dengan maksud syari'at yang menolak segala bentuk kemudarrātan.¹³⁰ Sebagaimana firman Allah SWT:

لَا تَجْعَلْ دَارَكَ لَكُمَا فِي مَدِينَةٍ كَانَتْ ذَرْعًا لِمَنْ يَدْرِي فَعَذَابُ اللَّهِ شَدِيدٌ ۚ وَإِذَا تَنَادَوْا عَلَيْهِمْ فَوَيْلٌ لِّمَنْ يَدْعُوهُ كَذِبٌ عَظِيمٌ ۚ يَوْمَ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْبَيْتِ وَنُفِثَ فِي السَّمِيعِ ۚ فَأَقْبَرُ ۚ وَإِذَا تَدْعُوهُمْ إِلَى الْبَيْتِ وَنُفِثَ فِي السَّمِيعِ ۚ فَأَقْبَرُ ۚ وَإِذَا تَدْعُوهُمْ إِلَى الْبَيْتِ وَنُفِثَ فِي السَّمِيعِ ۚ فَأَقْبَرُ ۚ

Artinya: Dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan (hati) mereka (Q.S. Al-Thalaq: 6)

Kata *ḍarar* dan *ḍirar* dalam kaidah diatas berbentuk *nakirah*, meliputi *muḍarrāt* yang umum dan khusus. Jika *muḍarrāt* yang sedang terjadi hal yang harus dilakukan adalah dengan menghilangkannya, jika *muḍarrāt* menurut dugaan akan terjadi, maka dituntut mencegah agar tidak sampai terjadi. Kaidah ini akan lebih lengkap jika digabungkan dengan kaidah yang memiliki tujuan yang sama dengannya dalam menolak *muḍarrāt*, yaitu:

¹³¹الضرر يزال

Artinya: Kemudarrātan itu harus dihilangkan.

¹³²إذا تعارض مفسدتان روعي اعظمهما ضرراً

Artinya: Apabila bertentangan dua mafsadat maka yang diperhatikan mafsadat yang lebih besar dari keduanya.

¹³³درء المفساد مقدم على جلب المصالح

Artinya: Menolak kerusakan harus didahulukan daripada mengambil kemaşlahahan.

Kaidah ini menjelaskan bolehnya melakukan mafsadat yang ringan untuk menghilangkan *muḍarrāt* yang lebih besar. Kaidah ini pada intinya juga demi mewujudkan maslahat yang lebih besar.

¹³⁰ Muḥammad bin Shalih Ustaimin, *Qawa'id al-Fiqhiyah*, (Iskandariyah: Dar Bashair, t.t), h. 20.

¹³¹ Ahmad bin Muḥammad Zarqa, *op.cit.*, h. 179

¹³² *Ibid.*

¹³³ *Ibid.*

Dalam kasus Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī ini perlu dipahami, ada dua mafsadat:

pertama, bila menyumbang ke gereja mafsadatnya membantu orang lain bermaksiat pada Allah SWT.

Kedua, bila tidak menyumbang mafsadatnya akan ada generalisasi fitnah pada seluruh umat Islam seolah-olah memusuhi saudara senegara, karena ketika itu gereja dirusak oleh umat Islam. Dan lebih jauh dari itu, akan adanya dendam berkelanjutan yang bisa mengakibatkan umat Kristen membalas menyerang masjid dan terjadi pertumpahan darah, secara tidak langsung membuat negeri menjadi tidak damai.

Bila dikaitkan pada kaidah pertama dan kedua tentu semua *muḍarrāt* ini harus dihilangkan. Akan tetapi karena adanya pertentangan maka dilihat mana yang lebih penting untuk diperhatikan sesuai dengan besar kecil *muḍarrāt* yang akan ditimbulkan. Maka akan dirasa tepat pemikiran Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī membolehkan menyumbang untuk pembangunan gereja untuk menghilangkan fitnah, permusuhan dan pertumpahan darah dengan saudara senegara agar negeri damai sejahtera.

3. Tidak Memberatkan

الضرورات تبيح المحظورات¹³⁴

Artinya: Keadaan ḍarūriāt membolehkan apa yang dilarang.

Kaidah ini memberikan keringanan pada seseorang yang berada dalam keadaan darurat boleh melakukan sesuatu yang dilarang demi menjaga maslahat yang pada hakikatnya menjaga *maqāṣid syari'ah* yang lebih besar. Kaidah ini bila dikaitkan dengan pemikiran Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī sangatlah tepat. Ketika itu umat Islam berada dalam keadaan darurat, karena jika tidak ada pemikiran seperti itu dari Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī ketika dikunjungi persatuan HAM

¹³⁴ *Ibid.*, h. 185.

Mesir, maka fitnah, permusuhan yang berkelanjutan dan pertumpahan darah akan terjadi.

4. Memperhatikan kemaslahatan manusia

التصرف الامام على الرعية منوط بالمصلحة¹³⁵

Artinya: Segala sesuatu tindakan yang dilakukan pemimpin untuk rakyat harus bertujuan untuk maslahah.

Kaidah ini menjelaskan bahwa seorang pemimpin dalam mengambil keputusan dan bertindak harus memperhatikan maslahat dan *muḍarrāt* yang akan berdampak pada rakyatnya, baik dalam urusan dunia maupun akhirat. Kaidah ini bila dikaitkan dengan Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī juga dikatakan tepat, karena ia seorang pemimpin yang sangat dihormati yang memiliki peran sangat besar dikalangan masyarakat Mesir, maka wajar ia mengeluarkan pemikiran boleh menyumbang ke gereja demi perdamaian, keamanan dan ketentraman masyarakatnya.

5. Mewujudkan Keadilan Yang Merata

المؤمنون تتكافؤهم , وهم يدعى من سواهم , ويسعى بذمتهم ادناهم¹³⁶

Artinya: Orang-orang beriman saling memenuhi kebutuhan mereka, mereka bertanggungjawab terhadap yang lain, dan berusaha untuk menjamin orang yang ada dalam tanggungan mereka.

Kaidah ini menjelaskan hubungan antara seorang muslim dengan muslim yang lainnya dan antara muslim dengan non muslim yang memiliki ikatan damai. Sesama muslim harus saling menjaga jiwa. Begitu juga muslim dengan orang non muslim yang memiliki ikatan damai harus menjaga harta dan jiwa mereka. Kaidah

¹³⁵ *Ibid.*, h. 309.

¹³⁶ Muḥammad Bakar Ismail, h. 221. Abi Abdullah Muḥammad bin Ahmad bin Abi Bakar al-Qurṭhubi, *Jami' li al-Ahkami al-Qur'an*, (Beirut: Muassasah Risalah, 2006), juz. 7, h. 269.

ini jika dikaitkan dengan pemikiran Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī juga sangat tepat. Kristen Qibthi yang berkembang di Mesir merupakan agama yang sudah ada sebelum Islam masuk, dan sudah berbaur dengan damai bersama umat Islam semenjak Mesir di taklukkan Amru bin Ash. Sehingga keamanan jiwa dan harta mereka juga tanggungjawab pemerintah, karena mereka berada di bawah pemerintahan yang masyarakatnya mayoritas Islam.

Semua prinsip dan kaidah di atas adalah berpijak pada *muḍarrāt* dan mafsadat yang pada ujungnya merupakan pencapaian terhadap maslahat yang lebih kuat.

Melihat keterangan di atas diketahui bahwa metode yang digunakan oleh Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī bila dikaitkan dengan keadaan di zamannya adalah lebih cenderung pada metode *maṣlahah* demi menjaga *maqāṣid syari'ah* yang *daruriat* dengan cara membuka *dzari'ah* meskipun melampaui *naṣ* al-Qur'an demi maslahat yang paling kuat (*rajih*).¹³⁷

Pemikiran yang dikeluarkan ini bila dikaitkan dengan metode yang dirumuskan oleh Yusuf al-Qardhawi, maka metode *ijtihād* Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī ini tergolong pada metode *Inṣyā'i* atau disebut juga dengan istilah *Ibda'i*, karena pemikiran yang beliau keluarkan ini sesuatu yang baru, berbeda dengan *ijtihād* yang dikeluarkan oleh ulama pendahulunya.

F. Corak Pemikiran Hukum Islam Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī Dalam Masalah Menyumbang Untuk Pembangunan Gereja.

Kata menyumbang dalam bahasa Indonesia bermakna memberikan sesuatu kepada seseorang sebagai bantuan atau sokongan.¹³⁸ Penggunaan kata sumbangan

¹³⁷ Pemikiran lain Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī yang mengarah pada mashlahah dan terkesan melampaui batasannya, seperti: bolehnya bagi wanita muslim untuk tidak berjilbab di Perancis, bunga bank, bolehnya aborsi bagi wanita yang diperkosa dan tindakan beliau bersalaman dengan Simon Peres.

¹³⁸ Pusat Bahasa DEPDIKNAS, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2002), h. 1101.

dalam keseharian orang Arab lebih identik dengan kata *tabarru'* (تبرع). Kata ini sering digunakan oleh masyarakat Arab yang memiliki makna hampir sama dengan kata-kata menyumbang dalam bahasa Indonesia.

Pembahasan tentang *tabarru'* merupakan sesuatu yang sangat penting dikaji dalam menjelaskan batasan hubungan seorang muslim dengan yang non muslim. Sebelum mengkaji lebih jauh tentang corak Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī dalam masalah menyumbang untuk pembangunan gereja, Penulis terlebih dahulu menjelaskan makna *tabarru'* (menyumbang), apa saja mu'amalat yang tergolong dalam istilah ini dan pandangan para ulama mengenai masalah ini.

Setelah membaca beberapa pengertian kata *tabarru'*, Penulis lebih cenderung memberikan definisi *tabarru'* dengan mengembalikannya pada maksud *tabarru'* secara bahasa dengan menambahkan kata من غير سؤال او تفضل بما لا يجب عليه, sehingga dengan tambahan kata ini tidak termasuk *tabarru'* pemberian yang merupakan kewajiban dalam syari'at, seperti: zakat, nazar dan kafarat. Begitu juga tidak bisa dinamakan pemberian cuma-cuma sedangkan itu merupakan perintah yang sifatnya wajib dari Allah SWT untuk memberikannya pada orang lain. Definisi yang penulis maksud itu menjadi:

بذل المكلف مسلماً أو غير مسلم مالا أو منفعة من غير سؤال او تفضل بما لا يجب عليه لغيره مسلماً أو غير مسلم في الحال أو المآل بلا عوض بقصد البر والمعروف مما لا يصادم مقصداً شرعياً من مقاصد الشريعة العقدية والتشريعية.

Artinya: Pemberian harta atau manfaat oleh mukallaf baik muslim maupun non muslim kepada orang lain baik muslim maupun non muslim tanpa ada permintaan atau bukan sesuatu yang diwajibkan, secara langsung ataupun tidak secara sukarela dengan tujuan berbuat baik dan untuk kebaikan yang tidak bertentangan dengan tujuan syari'at baik yang akidah ataupun pensusyari'atan.

Dari definisi ini penulis menarik beberapa hakikat dari *tabarru'*:

1. *Tabarru'* merupakan pemberian dari seorang yang balig dan berakal baik ia muslim atau non muslim.
2. Sesuatu yang dijadikan untuk *tabarru'* berupa harta dan manfaat.
3. Sesuatu yang di-*tabarru'*-kan bukan sesuatu yang diwajibkan secara syara'.
4. *Tabarru'* diberikan pada orang lain baik muslim atau non muslim.
5. *Tabarru'* tidak diberikan untuk menyalahi maksud dan tujuan syari'at.

Pada pembahasan ini penulis tidak membatasi *tabarru'* yang dimaksud Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī dalam fatwanya itu pada bagian khusus *tabarru'* yang dimaksud oleh ulama *fiqh* klasik. Ulama *fiqh* klasik pada umumnya membolehkan memberi pada non muslim apapun bentuknya. Zakat yang pada intinya sudah memiliki *asnaf* delapan, pada bagian *Muallaf* Malikiyah dan Hanabilah membolehkan untuk memberikan bagian *muallaf* pada orang yang non Islam dengan syarat memang suatu kebutuhan agar mereka tertarik dan simpatik dengan Islam.¹³⁹ Begitu juga kafarat, Nazar, dan shadaqah menurut Abu Hanifah, Muḥammad bin Hasan al-Syaibani, *Qaul* Abu Tsur, *Qaul* al-Stauri dan *Qaul* Hanabilah boleh memberikannya pada non muslim yang zimmi jika dibutuhkan.¹⁴⁰

Begitu juga *tabarru'* dalam bentuk *waqaf*, *wasiat* dan *hibah*. Wasiat menurut Ibnu Qayyim juga dibolehkan pada non muslim selama yang diwasiatkan itu sesuatu yang halal dan tidak digunakan untuk kemaksiatan. Wasiat pada non muslim ini pernah dilakukan Shafiah pada saudaranya yang non muslim.¹⁴¹ Begitu juga wakaf dan hibah dibolehkan sebagian ulama Syafi'iyah, Hanafiyah, Malikiyah dan hanabilah dengan syarat yang diberikan sesuatu yang halal dan bukan untuk maksiat.¹⁴²

¹³⁹ Muḥammad Khalid Manshur, ., h. 207.

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ *Ibid.*, h. 210

¹⁴² *Ibid.*

Ayat ini menjadi dalil secara umum bagi umat Islam bolehnya berbuat baik pada orang lain baik muslim maupun non muslim, akan tetapi ayat ini juga memberikan batasan bahwa berbuat baik pada orang lain adalah suatu kebaikan dan mentaati Allah SWT, bukan untuk melakukan perbuatan dosa dan perbuatan yang bisa menimbulkan permusuhan.¹⁴⁴

Akan tetapi menurut prakteknya Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī berfatwa lain, Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī berani melabrak batasan ini. Menurut Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī seorang muslim boleh menyumbang untuk pembangunan gereja. Padahal gereja adalah tempat orang menyembah selain Allah SWT.

Menurut penulis pemikiran Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī ini memiliki dua arah. Bila dikaitkan pada pemikiran ulama yang memandang bahwa tidak boleh membantu seseorang yang mengakibatkan dia menjadi orang yang bermaksiat pada Allah SWT, Pemikiran Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī ini adalah pemikiran yang liberal karena terlalu bebas dalam menetapkan hukum. Akan tetapi bagi ulama yang berprinsip berubahnya hukum karena berbedanya keadaan, waktu dan tempat, menganggap pemikiran Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī ini yang cocok ketika itu dan moderat.

Kalau dicoba melihat pendapat ulama lain tentang masalah ini mungkin dapat dinilai bagaimana corak pemikiran Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī dalam masalah ini.

Imam Syafi'i di dalam kitab *al-Um* menyatakan:

ليس في بنية الكنيسة معصية الا ان تتخذ لمصلي النصاري الذين اجتماعهم
فيها على الشرك. و اكره لمسلم ان يعمل بناء او نجارة او غيره في كنائسهم التي
لصلواتهم.¹⁴⁵

¹⁴⁴ Abdul Azizi Muḥammad Salman, *Ajwibah wa Asilah Fiqhiyah Maqrurah bi Adillah Syar'iyah*, (Riyad: Ma'had Imam Da'wah, 1425), cet. 14, h. 5.

¹⁴⁵ Athiyah Fayyadh, *Fiqh Mu'amalat al-Maliyah Ma'a Ahlu al-Zimmah*, (Kairo: Dar Nasyr li al-Jami'at, 1999), cet. 1, h. 62 : Imam Muḥammad bin Idris al-Syafi'i, *al-Um*, (Mansurah: Dar al-Wafa', 2001), juz. 5, h. 510.

Artinya: Bukan suatu kemaksiatan membangun gereja kecuali gereja itu dijadikan tempat shalat bagi orangnaşrani, mereka berkumpul di dalamnya melakukan kemusyrikan. Makruh bagi seorang muslim bekerja membangun, sebagai ahli kayu, dan lain-lainya untuk gereja tempat shalat orang naşrani.

Imam Syafi'i memakruhkan hukum bagi seorang muslim menjadi pekerja untuk membangun gereja, menjadi ahli bangunannya atau selainnya untuk gereja tempat shalat mereka dan tindakan menolong membangun gereja dianggap suatu kemaksiatan selama gereja itu digunakan untuk tempat ibadah. Kata makruh menurut ulama salaf lebih identik pada sesuatu yang haram, sehingga Imam Syafi'i sendiri dalam masalah ini lebih menekankan pada *makruh tanzih* yaitu makruh yang lebih mengarah pada yang haram.

Taqi al-Din al-Subki yang dikutip 'Athiyah Fayyadh dalam bukunya *Fiqh Mu'amalat Maliyah Ma'a Ahlu Zimmah* ditanya tentang renofasi gereja atau membangun kembali gereja yang sudah roboh, menurut Ibnu al-Subki ulama sepakat atau ijma' ulama Malikiyah, Hanabilah dan Syafi'iyah bahwa merenofasi dan membangun gereja haram hukumnya, demikian juga kalau seandainya berwasiat untuk pembangunan gereja maka wasiatnya menjadi batal. Apakah yang berwasiat seorang muslim atau non muslim, karena tindakan itu merupakan perbuatan maksiat. Beginilah syari'at Muḥammad SAW, setiap *mukallaf* baik muslim maupun kafir harus melaksanakannya, karena syari'at Muḥammad SAW adalah penghapus syari'at yang sebelumnya, sehingga sudah menjadi suatu keharusan menghapuskan segala bentuk kekafiran dan tempat-tempat yang bisa menimbulkan kekufuran. Apapun bentuknya apakah renofasi, membangun yang sudah roboh atau membantu, begitu juga orang yang telah memberi izin untuk mendirikan kembali adalah bagian dari maksiat.¹⁴⁶ Dalam kaitan ini Allah SWT berfirman:

¹⁴⁶ *Ibid.*, h. 49.

Menurut Dardir bermazhab Malikiyah yang dikutip oleh Athiyah Fayyadh dalam bukunya *Fiqh Mu'amalat Ma'a Ahlu al-Zimmah* tidak boleh membangun gereja dan memperbaharui gereja di Kairo, karena Kairo merupakan negeri yang ditaklukkan orang Islam.¹⁴⁹

Ibnu Qudhamah dalam *Mudawwanah al-Kubra* menyatakan:

ما مصره المسلمون كالبصرة و الكوفة و بغداد و واسط فلا يجوز فيه احداث الكنيسة و لا البيعة ولا مجتمع لصلاتهم ولا يجوز صلحهم على ذلك¹⁵⁰

Artinya: Negeri yang dibangun oleh orang Islam seperti Bashrah, Kufah, Baghdad, dan wilayah tengah maka tidak boleh membangun gereja, Bi'ah dan tempat shalat orang musyrik dan tidak boleh memberikan kelonggaran pada mereka.

Ibnu Qayyim dalam menyikapi masalah pembangunan gereja ini, membagi negeri Islam pada tiga macam, yaitu: *pertama*, negeri yang dibangun oleh umat Islam sendiri seperti Kufah, Basrah, Baghdad, dan Kairo. Di negeri seperti ini dilarang dan haram bagi siapapun untuk membangun gereja. *Kedua*, negeri yang diperoleh oleh umat Islam dari orang kafir dengan cara perang. Di negeri seperti ini juga tidak boleh membangun gereja dan sejenisnya. *Ketiga*, negeri yang diperoleh oleh umat Islam dengan cara damai. Dan negeri yang ditaklukkan umat Islam dengan cara damai ini juga dibagi kepada dua, yaitu:¹⁵¹

1. Negeri yang diperoleh umat Islam dengan cara damai dengan perjanjian tanah untuk Ahlu Zimmi. Dalam kondisi seperti ini ahlu Zimmi harus membayar *kharraj* dan boleh membangun gereja karena negeri milik mereka. Seperti yang dilakukan Rasul SAW pada penduduk Najran.

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ Muwaffaqu al-Din Abi Muhammad Abdullah bin Ahmad bin Muhammad bin Qudhamah, *al-Mughni*, (Riyadh: Dar 'Alimu al-Kutub, 1997), Juz. 13., h. 239-240.

¹⁵¹ *Ibid.*, h 58 : Syamsy al-Din Abi Abdullah Muhammad bin Abi Bakar Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *Ahkam Ahlu al-Zimmah*, (Saudi: Ramadi, 1997), juz. 3, h. 1192-1202.

2. Negeri yang diperoleh umat Islam dengan cara damai dengan kesepakatan tanah untuk umat Islam. Dalam kondisi seperti ini Ahlu Zimmi membayar *jizyah*. Dan tidak boleh membangun gereja yang baru akan tetapi hanya boleh merenovasi gereja yang sudah ada ketika perjanjian.

Jumhur fuqaha Malikiyah, Hanabilah, mayoritas Syafi'iyah dan juga pendapat Abu Yusuf serta Muhammad yang merupakan temannya Abu Hanifah haram hukumnya membangun tempat ibadah non muslim baik sebagai penyokong ataupun karyawan bangunannya.¹⁵² Menurut al-Amidi dan Kamal bin Hummam tidak ada satu riwayatpun yang membolehkan pembangunan gereja karena manfaat yang ada di dalamnya diharamkan, demikian juga menjadi karyawan untuk pembangunannya, sama seperti orang yang digaji untuk menulis kitab suci mereka.¹⁵³

Tahun 1986 tepatnya 1407H di 'Amman Ordon, Majma' al-*Fiqhal*-Islami dalam muktamar yang ke-3 menetapkan bahwa haram bagi seorang muslim ikut untuk andil dalam pembangunan gereja dan membantunya. Begitu juga Ma'had al-'Alami al-Islami Wasington juga memberikan ketetapan yang sama sebagai jawaban dari pertanyaan nomor 25 dan 26 tentang hukum seorang pekerja bangunan yang beragama Islam merenovasi pembangunan bangunan orang nasrani seperti gereja dan lainnya. Tempat itu diketahui mereka melakukan kemusyrikan di dalamnya, dan apa hukum seorang muslim ikut menyumbang untuk pembangunan gereja baik secara pribadi ataupun organisasi?. Hal yang sama juga dilakukan oleh *Majma' Fuqahak al-Syari'ah* Amerika pada muktamarnya yang ke-5 yang diadakan di Manama Bahrain 2007M/1428H, menetapkan bahwa pekerjaan pada situasi yang bercampur di dalamnya sesuatu yang halal dan yang haram di luar jalur Islam, maka tidak boleh bagi pemilik serikat bangunan yang beragama Islam untuk membangun dan mendirikan bangunan yang di dalamnya

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ *Ibid.*, h. 59

ada interaksi yang mengarah pada kemaksiatan, seperti kafe, kasino dan tempat ibadah yang mengandung kemusyrikan.¹⁵⁴

Begitu juga fatwa *Lajnah al-Daimah li al-Fatwa* negara Saudi fatwa No 21413,¹⁵⁵ setiap agama selain agama Islam adalah sesat, dan setiap tempat yang digunakan sebagai tempat menyembah selain Allah SWT adalah rumah kekufuran dan kesesatan. Agama Islam adalah penutup semua syari'at. Untuk itu sudah menjadi suatu keharusan beribadah sesuai dengan yang sudah digariskan Allah SWT dan haram beribadah apabila tidak sesuai dengan yang disyari'atkan Allah SWT, termasuk haram membangun tempat ibadah syari'at yang sudah dihapus oleh agama Islam. Tempat ibadah selain tempat ibadah agama Islam baik gereja dan yang lainnya merupakan tempat ibadah yang di dalamnya ada kekufuran, karena ibadah di dalamnya menyembah selain Allah SWT. Allah SWT berfirman:



Artinya: Dan Kami hadapi segala amal yang mereka kerjakan, lalu Kami jadikan amal itu (bagaikan) debu yang berterbangan.(QS: al-Furqan: 23)

Ayat ini menjadi peringatan bagi orang yang melakukan kebaikan akan tetapi kebaikan yang dilakukan mendatangkan kekufuran pada Allah SWT. Dan kebaikan yang seperti ini tidak mendatangkan manfaat bagi dirinya dan tidak ada pahala dari Allah SWT karena adanya kekufuran.¹⁵⁶

Abu Bakar Muḥammad bin Walid al-Tharthusyī di dalam bukunya yang berjudul *Siraj al-Muluk* menerangkan bahwa Umar bin Khattab memerintahkan untuk merobohkan gereja yang tidak ada sebelum Islam, dan melarang untuk merenofasi dan memperbaharui gereja, Umar juga memerintahkan untuk tidak memperlihatkan tanda-tanda yang ada diluar yang menunjukkan bahwa bangunan

¹⁵⁴ Hisyam al-Din al-‘Afanah, *Hukum Amal Muslim li Bina’ Kanais*, 2009,

¹⁵⁵ Lajnah Daimah, *Hukum Bina’ Kanais wa Hukum Hadmuha*, 2011, p. 1, <http://www.ahlalhdeeth.com/vbshowthread.php?t=241549> diakses tanggal 20 Maret 2013

¹⁵⁶ Abi Abdullah Muḥammad bin Ahmad bin Abi Bakar Al-Qurthubi, *op.cit.*, juz. 15, h. 396

itu adalah gereja, dan memerintahkan untuk tidak memasang tanda salib di luarnya kecuali tanda yang ada di kopian kebesaran mereka.

Begitu juga Umar bin Abdul Aziz melakukan hal yang sama, seperti yang dilakukan Umar bin Khattab. Umar bin Abdul Aziz juga melarang untuk merenofasi ulang gereja dan tempat-tempat ibadah lainnya.¹⁵⁷ Urwah bin Muḥammad atas perintah Umar bin Abdul Aziz merobohkan sebuah gereja di Shan'a. Keputusan Umar bin Abdul Aziz sangat keras ketika menjabat sebagai khalifah dalam masalah gereja ini. Umar bin Abdul Aziz memerintahkan untuk tidak menyisakan satu gereja pun di negeri-negeri Islam baik itu gereja yang lama ataupun yang baru. Hasan al-Bashri juga menegaskan bahwa bagian dari sunnah merobohkan gereja yang ada di negeri Islam baik gereja yang lama atau yang baru, dan tidak boleh bagi Ahlu Zimmi untuk membangun kembali yang sudah tidak layak.¹⁵⁸

Melihat pemikiran sahabat dan ulama-ulama dahulu yang begitu tegas tentang hukum membangun gereja ini bahkan menjadi pekerja untuk pembangunannya saja dilarang apalagi sampai menyumbang untuk pembangunannya sudah pasti lebih dilarang, sehingga ulama-ulama Mesir yang hidup pada saat Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī mengeluarkan fatwa ini mengkritik tajam pendapat beliau, karena ijma' ulama mengharamkan untuk membantu untuk pembangunan gereja apapun jenisnya baik itu moril, materil ataupun tenaga.

Ajamy al-Damanhury adalah ketua Persatuan Ulama al-Azhar (*جبهة علماء الأزهر*), menanggapi pernyataan Muḥammad Sayyid Thantawy mengenai bolehnya seorang muslim menyumbang ke gereja. Menurut Ajamy al-Damanhury perbuatan seperti itu ditolak dalam agama Islam, karena gereja bukan rumah Allah

¹⁵⁷ Abi Ubaid al-Qasim bin Salam, *Kitab al-Amwal*, (Kairo: Dar Syuruq, 1989), cet. 1, h. 177 .

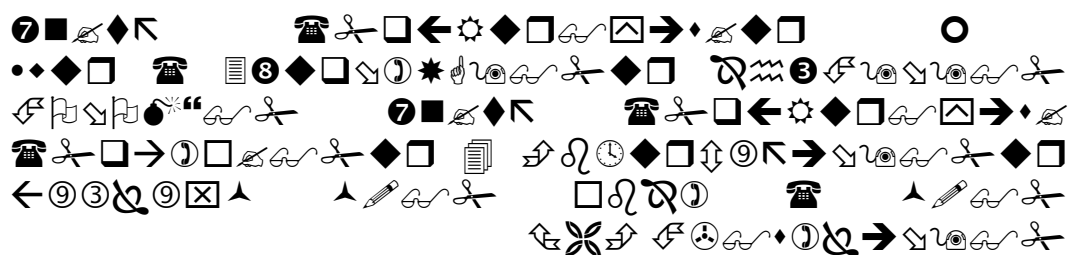
¹⁵⁸ *Ibid.*, h. 50

SWT dan akan sangat lebih baik kalau seorang muslim menyumbang untuk pembangunan rumah Allah SWT.¹⁵⁹

Ahmad Abdurrahman merupakan salah seorang pakar dalam filsafat Islam. Menurut Ahmad Abdurrahman menyumbang untuk pembangunan gereja tidak boleh dalam syari'at, karena tidak adanya dalil yang mendukung hal itu. Di sisi lain, banyak orang al-Masih yang memiliki harta yang melimpah, di samping itu banyak umat Islam yang miskin yang lebih membutuhkan uang untuk membangun rumah, masjid, rumah sakit dan lain-lain.¹⁶⁰

Menurut Yusuf Badry Tidak boleh secara mutlak seorang muslim menyumbang untuk pembangunan gereja. Bagaimana mungkin seorang muslim dibolehkan menyumbang untuk pembangunan gereja sedangkan bekerja untuk pembangunan gereja saja dilarang oleh Islam. Jikalau memang ada seorang al-Masih menyumbang untuk pembangunan masjid itu adalah hak mereka, mereka bebas mau menggunakan hartanya untuk apa, dan tidak ada paksaan bagi yang beragama al-Masih untuk menggunakan hartanya untuk pembangunan masjid.¹⁶¹

Dalil ulama yang melarang menyumbang ke gereja adalah dari al-Qur'an dan Hadis Rasul SAW dan juga Atsar sahabat:



Artinya: tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran. dan bertakwalah kamu kepada Allah, Sesungguhnya Allah Amat berat siksa-Nya (Al-Maidah : 2)

¹⁵⁹ Saima Hamdi, *al-Badri Hajim* Fatwa Tanṭāwī

¹⁶⁰ Thariq Rusydi, *Rafidhu syuyukh*

¹⁶¹ *Ibid.*

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا خصاء في الاسلام ولا كنيسة¹⁶²

Artinya: Rasul SAW bersabda: tidak ada pengebirian di dalam Islam dan tidak ada gereja.

وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا تكونُ قِبْلَتَانِ في بلدٍ واحدٍ (رواه أبو داود)

Artinya: Dari Ibnu Abbas semoga Allah SWT meredhainya berkata: Rasul SAW bersabda: Tidaklah ada dua kiblat di satu negeri. (Riwayat Abu Daud)

Dari pemaparan pendapat para ulama di atas bisa dipahami bahwa menyumbang untuk pembangunan gereja haram hukumnya, jangankan menyumbang untuk pembangunannya, memberikan izin untuk membangun, atau membiarkan gereja diperbaharui oleh orang kristen dilarang dalam Islam, apalagi membantu mereka untuk pembangunan, karena tindakan membantu atau membiarkan gereja berdiri termasuk pada perbuatan maksiat dan membantu orang lain melakukan penyembahan pada selain Allah SWT.

Sedangkan ulama yang membolehkan melakukan pembangunan gereja adalah Imam Abu Hanifah.¹⁶³ Menurut Abu Hanifah menyumbang merupakan sesuatu yang dibolehkan, sementara yang dilarang dan yang dianggap maksiat itu adalah perbuatan pelaku yang menyembah dan beribadah pada selain Allah SWT. Akan tetapi pendapat Abu Hanifah ini lemah tidak ada dalil kuat yang menjadi alasannya, sehingga pendapat Abu Hanifah ini dibantah oleh Ibnu Subki. Menurut Ibnu Subki haramnya membangun gereja di negeri muslim sudah menjadi

¹⁶² Abi Ubaid al-Qasim bin Salam, , *Kitab al-Amwal.*, h. 176 .

¹⁶³ Athiah Fayyadh, *Fikih Mu'amalat Maliah ma'a Ahlu al-Zimmah*, (Kairo: Dar Nasyr li Jami'at, 1999), h. 120.

kesepakatan ulama dan sahabat, dan begitu juga sudah menjadi suatu kepastian kalau gereja itu menjadi tempat yang membuat orang beribadah pada selain Allah SWT. Pendapat Abu Hanifah ini yang dijadikan oleh Yusuf Qardhawi tentang bolehnya membangun gereja di negeri muslim.¹⁶⁴

Melihat pemikiran para ulama tentang hukum menyumbang untuk pembangunan gereja ini, sepintas penulis melihat corak pemikiran Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī sangat jauh berbeda dengan ulama pendahulunya. Corak pemikiran beliau bisa dikatakan moderat karena berani membuat pemikiran yang belum ada sebelumnya. Dan bisa dikatakan liberalis, karena berani melabrak batasan *naṣ* yang melarang untuk melakukan pertolongan yang akibatnya bisa membawa pada perbuatan maksiat.

Akan tetapi menurut penulis pemikiran Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī ini lebih cenderung pada unsur politik bernegara.¹⁶⁵ Dalam sejarah perkembangan dinasti-dinasti Islam ada beberapa orang raja dari dinasti Islam yang membolehkan membangun gereja bahkan sampai memfasilitasinya. Diantaranya adalah Imadudin al-Zanki ketika menaklukkan Raha selama beberapa minggu, setelah selesai berperang ‘Imaduddin kembali membangun gereja untuk penduduknya yang beragama al-Masih.¹⁶⁶ Hal itu dilakukan tidak lain adalah karena unsur politik dan agar negeri menjadi damai, dan menggambarkan bahwa masyarakat yang berada di bawah payung kepemimpinan Islam sejahtera dan damai. Tanpa ada interpersi, diskriminasi dan pengekan pada pemeluk agama

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī sebagai syekh al-Azhar banyak mengeluarkan pemikiran hukum Islam yang berkaitan dengan arah kebijakan politik. Contoh lain adalah pemikiran beliau yang membolehkan bagi wanita Islam untuk tidak memakai jilbab di Prancis. Pemikiran ini keluar ketika 20 Desember 2003 ketika menteri dalam negeri Prancis Sarkozy berkunjung ke al-Azhar. Menurut Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī adanya undang-undang larangan berjilbab di sekolah atau ditempat-tempat instansi pemerintahan Prancis adalah urusan dalam negeri Prancis yang tidak bisa diganggu oleh pihak manapun. Begitu juga tindakan Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī ketika bersalaman dengan Simon Peres pada pertemuan International di New York membahas tentang agama pada 28 November 2008, ketika itu beliau bersalaman dengan Simon Peres pimpinan Israel yang sedang menggencarkan serangannya ke Ghaza.

¹⁶⁶ Ali Muḥammad Muḥammad Shallabi, *Mausu'ah Hurub Salbiah Ashru Daulah Zankiyah*, (t.k: t.p, t.th), h. 142; Ali Muḥammad Muḥammad Shallabi, *Salahuddin al-Ayyubi*, (Beirut: Dar Ma'rifah, 2008), Cet. 1, h. 109.

lainnya, sehingga Islam dan Negara bisa hidup berdampingan dengan agama dan paham manapun tanpa ada persaingan yang tidak sehat.

Umar bin Khattab ketika mengunjungi al-Quds atas permintaan masyarakat Ilya' untuk memberikan perdamaian kepada mereka. Umar bin Khattab memberikan keamanan penuh pada naṣrani dan tempat-tempat ibadah mereka. Perjanjian damai ini dikenal dengan istilah perjanjian 'Umriyah. Tindakan yang dilakukan Umar bin Khattab ini lebih pada kebijakan politik agar masyarakat tertarik dengan akhlak Islam, padahal ketika itu al-Quds sepenuhnya sudah dikuasai umat Islam.¹⁶⁷

Arah kebijakan seperti ini juga pernah diungkapkan oleh Ibnu Qayyim dalam bukunya *ahkam ahlu al-Zimmah*. Menurut Ibnu Qayyim pemimpin yang memiliki wewenang untuk memutuskan masalah pembangunan gereja, mana yang lebih maslahat bagi umat Islam. Jika larangan pembangunan gereja menjadi suatu maṣlaḥah, mungkin karena banyaknya gereja atau umat Islam butuh meminimalisirnya karena sedikitnya pemeluk agama mereka maka boleh ada larangan bahkan merobohkannya. Akan tetapi pembolehan menjadi suatu yang maṣlaḥah karena banyak pemeluk agamanya dan umat Islam tidak merasa terganggu dengan hal itu maka boleh adanya izin dari pemimpin.¹⁶⁸

Begitu juga Qaradhawi yang berpendapat boleh membangun gereja di negeri muslim. Akan tetapi pembolehan ini menurutnya harus dengan syarat, bahwa pembangunan itu memang suatu yang dibutuhkan dan pembangunannya diizinkan oleh pemerintah, karena masalah ini hak pemerintah dalam memberikan keputusan dan merupakan bagian dari *siyasah syar'iyah*.¹⁶⁹

G. Analisis Penulis Tentang Permasalahan ini.

¹⁶⁷ Ramadhan Ishaq Zayyan, Riwayat 'Ahdu Umriyah, (Ghazzah: Jami'ah Islamiyah, 2006), h. 176

¹⁶⁸ Athiah Fayyadh, *op.cit.*, h. 59. : Syamsyu al-Din Abi Abdullah Muḥammad bin Abi Bakar Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *op.cit.*, h. 1200-1201

¹⁶⁹ Abdullah bin Muḥammad Zuqail, *Rad 'Ala Yusuf al-Qardhawi Tahrir Bina' Kanais Majma' 'Alaihi*, 2011, p. 1, <http://www.saaaid.netDoatZugail428.htm>.

Menurut penulis pemikiran Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī ini, jika dikaitkan dengan kaidah berobahnya fatwa karena berobahnya tempat, waktu, keadaan, kebiasaan, dan niat. Pemikiran Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī sangat tepat dan moderat, karena lebih mempertimbangkan maslahat yang lebih kuat demi terciptanya perdamaian dan keamanan serta rasa simpatik pada Islam dari masyarakat Mesir yang beragama al-Masih.

Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī sebagai Syekh al-Azhar yang tidak dikeragui lagi kapasitas keilmuannya dalam ilmu syar'i, sudah pasti memikirkan banyak pertimbangan dalam mengeluarkan suatu pemikiran dengan keilmuan yang beliau miliki. Begitu juga Syekh al-Azhar merupakan jabatan tertinggi di instansi al-Azhar yang memiliki peranan penting dalam masyarakat Mesir, sehingga sangat wajar Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī mengeluarkan pemikiran ini karena seorang pemimpin harus memikirkan maṣlaḥah yang terbaik untuk masyarakatnya.

Pemikiran Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī ini bila dikaitkan dengan pemikiran ulama pendahulunya, hampir sesuai dengan tujuan berfikir Umar bin Khattab, Imaduddin al-Zanki, dan Ibnu Taimiyah yang memiliki toleransi terhadap yang non muslim dalam masalah tempat ibadah yang pada intinya demi terciptanya keamanan, perdamaian dan rasa simpatik pada Islam dari saudara yang beragama al-Masih.

Pemikiran Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī ini merupakan pertimbangan kedepan (النظر الى المال) tentang kerukunan beragama masyarakat Mesir. Pertimbangan yang Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī keluarkan dalam sebuah pernyataan sudah tentu menimbang segala maṣlaḥah dan *muḍarrāt* yang akan ditimbulkan.

2. PERMASALAHAN BUNGA BANK

A. Pandangan sebagian Ulama Islam tentang bunga bank

Hukum bunga bank sejak dahulu sudah menjadi perdebatan di kalangan ulama dan cendikiawan muslim. Dalam perdebatan tersebut muncul tiga pendapat yang saling berbeda satu sama lain. Di antara mereka ada yang memandang *haram*, ada yang memandang *syubhat*, dan ada pula yang memandang *mubah*. Perbedaan pendapat tersebut muncul disebabkan oleh perbedaan *metode* dan *analogi* hukum yang digunakan. Misalnya, apakah bunga bank itu indentik dengan riba?

Bank dalam mekanisme kerjanya, memberikan bunga (tambahan) kepada orang yang menyimpan uangnya, sebaliknya bank juga memungut bunga terhadap nasabahnya, jadi apakah bunga bank dapat dikategorikan riba atau bukan?

Dalam kehidupan modern seperti sekarang ini, umat Islam hampir tidak dapat menghindari diri dari bermuamalah dengan bank konvensional, yang memakai sistem bunga dalam segala aspek kehidupannya, termasuk kehidupan agamanya, misalnya, ibadah haji di Indonesia umat Islam harus memakai jasa bank. Tanpa jasa bank, perekonomian Indonesia tidak selancar dan semaju seperti sekarang ini. Para ulama dan cendikiawan muslim masih tetap berbeda pendapat tentang hukum bermuamalah dengan bank konvensional dan hukum bunga bank. Pendapat mereka seperti yang disimpulkan Prof. Drs. Masjffuk Zyhdi adalah sebagai berikut:¹⁷⁰

- a) Pendapat Syekh Abu Zahrah, Guru Besar pada Fakultas Hukum Universitas Kairo, Abdul A'la Al-Maududi, Muḥammad Abdullah al-Arabi, penasehat hukum pada *Islamic Congress Cairo*, Muḥammad Ali As-Shabuni, semuanya menganggap bunga bank sebagai riba nasi'ah, sebagaimana riba yang berlaku di zaman jahiliyah.¹⁷¹ Dr. Yusuf Qaradawi juga menyatakan hal yang sama, ini ditegaskan beliau dalam buku beliau

¹⁷⁰Rachmad Syafei, *Fiqh Muamalah* (Bandung, Pustaka Setia, 2011) hal. 274.

¹⁷¹Muḥammad Ali as-Sabuni, *Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Qur'an*, (Beirut: Dar Fikr), Juz 1 hal. 127.

“Bunga Bank Haram”.¹⁷² Dan banyak ulama maupun organisasi-organisasi Islam Internasional seperti keputusan lembaga *Fiqh*Islam Organisasi Konferensi Islam (OKI) tahun 1985, keputusan lembaga *Fiqh*Islam Rabithah Alam Islami tahun 1406 H, semuanya yang menyatakan haram berinteraksi dengan bunga bank.¹⁷³

- b) Pendapat A. Hasan, pendiri dan pemimpin Pesantren Bangil (persis), bahwa bunga bank, seperti di negara kita ini bukan riba yang diharamkan karena tidak bersifat ganda sebagaimana yang dinyatakan dalam Alquran.
- c) Tarjih Muḥammad di Sidoarjo Jawa Timur tahun 1968 memutuskan bahwa bunga bank yang diberikan oleh bank-bank negara kepada nasabahnya, demikian pula sebaliknya, termasuk *syubhat* atau *mutasyabihat* , artinya belum jelas halal dan haramnya. Sesuai dengan petunjuk hadis, kita harus berhati-hati menghadapi masalah yang termasuk syubhat. Oleh karena itu, jika kita dalam keadaan terpaksa atau dalam keadaan *hajah*, artinya keperluan yang mendesak/penting, barulah kita diperbolehkan bermuamalah dengan bank dengan sistem bunga itu sekedarnya saja.
- d) Pendapat Mustafa Ahmad Az-Zarqa’, Guru besar Hukum Islam Syiria bahwa sistem perbankan yang *konsumtif* diharamkan. Riba *produktif* tidak diharamkan.

B. Pandangan Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī mengenai bunga bank.

Muḥammad Sayid Ṭanṭāwī yang menjabat sebagai mufti Mesir pada 20 Februari 1989 menfatwakan bahwa bunga bank haram apapun jenisnya. Akan tetapi pada bulan september 1989 pada tahun yang sama beliau kembali berfatwa mengenai bunga bank, dengan pernyataan bahwa bunga bank boleh dalam

¹⁷²Yusuf Qaradawi, *Fawāid al-Bunūk ar-Ribā al-Harām*, (Dār Ash-Safwah ,2002), hal. 80.

Islam.¹⁷⁴ Dan juga dapat kita jumpai di dalam buku karangan beliau yang berkenaan dengan bunga bank beliau dengan tegas menyatakan:

أني أرى ان هذا العمل مادام خالصا لوجه الله تعالى , وما دام ماقدمته للبنك من أموال لا أقصد به أن أقدم قرضا له , أو دينا عليه أو أمانة عنده, إنما أقصد إن يكون وكيلًا عني وكالة مطلقة في استثماره لأموالي لأنني لا أحسن التجارة , ووقتي لايسمح لي بذلك , أرى أن هذه المعاملة حلال و الأرباح التي تترتب عليها حلال , لأنها معاملة تقوم على التراضي المشروع , و المقصود منها التعاون على البر و التقوى , لاعلى الاثم و العدوان . ومرة أخرى أردد الحديث النبوي الصحيح : () والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم إنما الأعمال بالنيات و إنما لكل امرء ما نوى.¹⁷⁵

Artinya: Pendapat saya dalam masalah ini (bunga bank) bahwa interaksi apapun dengan bank dengan niat dan tujuan karena Allah, dan harta yang saya depositokan melalui bank yang tujuannya bukan untuk pinjaman hutang, akan tetapi dengan tujuan bahwasanya bank adalah wakil saya dalam pengelolaan harta yang utuh atau mutlak (tanpa ikut campur nasabah dalam pengelolaannya) dan bukan pula tujuannya untuk perdagangan, dan saya pun tidak ada waktu untuk ikut serta dalam masalah pengelolaan uang saya tersebut, dari sini saya mengambil kesimpulan bahwasannya muamalah ini (interaksi dengan bank) adalah halal, dan untung yang didapatkan halal. Karena muamalah ini adalah berdasarkan saling rela antara kedua belah pihak dengan tujuan saling tolong menolong dalam kebaikan dan taqwa, bukan atas dosa dan permusuhan, dan saya kuatkan pendapat ini dengan Hadis shahih Rasulullah SAW., (sesungguhnya perbuatan itu tergantung dengan niatnya dan dan setiap urusan tergantung dengan apa yang diniatkanya).

¹⁷⁴Jama'ah min al Ulama', *Fatāwa al Kibar al Ulamā' al Azhār al Syarif Haul Riba Bunuk wa Masharif*, (Kairo: Dar Yusri, 2010), hal. 101

¹⁷⁵Sayyid Tantawy, *'isyryn su'alan wa jawaban*, (al-Qohirah, silsilah Bu'us al-Islamiyyah, 2007), hal. 63.

Kemudian beliau menegaskan lagi di dalam bukunya ketika menjawab pertanyaan bagaimana pandangan syari'at ketika seorang muslim berinteraksi dengan bank konvensional yang sudah telah menetapkan keuntungan di awal aqad?

فأجيبك : التكييف الشرعى لتلك المعاملة وأنها وكالة مطلقة. فأنا اذهب الى أي بنك من بنوك بنية وبقصد أن يكون البنك وكيلًا عني وكالة مطلقة في استثمار لأموالي، وما يحدده لى من أرباح سنوية أو شهرية فأنا راض بها وهو مسئول بعد ذلك عن كل تصرفاته، فاذا أخطأ أو انحرف فهناك الجهات المختصة التى تحاسبه على أخطئه وانحرافه، واذا خسر لأسباب خارجية عن لارادته، وأيدته فى ذلك الهيئات القضائية المختصة، فإن أتحمّل نصيبى من هذه الخسارة.¹⁷⁶

Artinya: Sayyid Thantawi menjawab pertanyaan di atas: Syari'at memandang permasalahan ini termasuk ke dalam kategori memberikan kuasa untuk mewakili pengelolaan uang secara menyeluruh, ketika saya pergi ke bank manapun dengan niat dan maksud untuk menjadikan bank sebagai wakil saya dalam menginvestasikan harta yang saya serahkan tersebut, dan apapun yang ditentukan oleh pihak bank berupa keuntungan di tiap tahun atau bulannya saya ridho, dan tanggung jawab dalam pengelolaan uang tersebut diserahkan penuh kepada pihak bank. Dan apabila pihak bank menyalahi dan berpaling dari kesepakatan awal, maka permasalahan tersebut akan diselesaikan oleh pihak yang berwenang yang khusus menyelesaikan kesalahan dan penyelewengan bank yang bersangkutan, dan jika kerugian bank bersangkutan disebabkan oleh faktor eksternal di luar keinginan bank, maka akan diselesaikan di pengadilan khusus yang kompeten, yang akan menyelesaikan kerugian yang saya alami dikakibatkan bank tersebut.

Dengan pernyataan beliau ini membuat heboh penduduk dan para ulama Mesir ketika itu. Beliau konsisten dengan pendapatnya ini, walaupun banyak dikritik oleh para ulama dan pemikir Islam yang tidak sependapat dengannya, ini terbukti ketika beliau diwawancarai oleh salah satu majalah ekonomi terbitan Kuwait yang bernama "*al-Qabas*", edisi Rabu 26 bulan Desember Tahun 1997. Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī ditanyakan oleh wartawan ketika itu hukum bunga

¹⁷⁶ Sayyid Tantawy, *Ibid.* hal. 42.

bank, beliau kembali menegaskan bahwasannya berinteraksi dengan Bank tidak ada pada zaman Rasul SAW. dan Sahabat, interaksi ini merupakan hal yang baru. Bank merupakan wakil bagi orang yang menitipkan harta dalam pengembangannya, atas dasar ini boleh bagi orang yang menitipkan hartanya menerima bunga Bank dan beliau juga menegaskan bahwasannya investasi dalam bursa saham tidak diharamkan dalam Islam karena beliau memandangnya sebagai sistem yang harus kita ikuti demi kemaslahatan bersama.¹⁷⁷

Muhammad Sayyid Ṭanṭāwī menjelaskan, bahwasannya bunga bank tidaklah termasuk ke dalam riba yang diharamkan Alquran, karena beliau memandangnya sebagai sesuatu kebutuhan yang urgen di zaman modern dan sebagai bukti kasih sayang dan melapangkan urusan kaum muslimin yang membutuhkan jasa bank, oleh karena itu beliau menegaskan boleh bagi seorang muslim berinteraksi dan memilih dari bentuk apapun jasa yang ditawarkan bank kepadanya. Baik penetapan bunganya di awal ataupun sesuai besar keuntungan atau kerugian yang diperoleh bank yang bersangkutan.¹⁷⁸

Muhammad Sayyid Ṭanṭāwī menulis di dalam bukunya “*ʿIsyr-n Suālan wa Jawāban*” menyatakan pendapatnya ini sesuai dengan hasil dewan fatwa *Dār Iftāʾ Mesir* pada bulan September tahun 1989, yang mana pada waktu itu beliau menjabat sebagai Mufti negara Mesir, Muhammad Sayyid Ṭanṭāwī menjelaskan dalam bukunya tersebut, jauh sebelum beliau mengeluarkan fatwa tentang bolehnya berinteraksi dengan bunga bank, telah banyak pendapat dan fatwa yang datang terlebih dahulu dalam hukum bolehnya bunga bank ini, diantaranya:¹⁷⁹

1. **Ali Khafif**, Guru Besar jurusan Syariah *Universitas al-Qohirah* Mesir. Beliau juga adalah anggota dewan fatwa *Dār Iftāʾ Mesir*, beliau telah mengeluarkan fatwa pada bulan September tahun 1972, di dalam makalah yang beliau tulis di dalamnya dijelaskan berbagai argumen dan teori

¹⁷⁷Dubai Aswaq, Syeikh al-Azhar Yujaddidu Fatwāhu bi Ibāhati Fawāʾid Bankiyah wa Muḍārabah di Burshah, 2007, diakses tanggal 30 Maret 2013.

¹⁷⁸*Ibid.*

¹⁷⁹Sayyid Ṭanṭāwī, *ʿisyrūn suālan wa jawāban*, (al-Qohirah: silsilah Buʿus al-Islāmiyah, 1994), hal. 57.

tentang bunga bank, akhirnya beliau menyimpulkan hukum berinteraksi dengan bunga bank adalah boleh dan halal menurut syariat Islam.

2. **Syaikh Yusa Suwailim Thoha**, Beliau termasuk anggota fatwa *Dār Iftā` Mesir* ketika itu, menulis dalam sebuah makalah yang disampaikan dalam diskusi hukum berinteraksi dengan bunga bank pada tahun 1972, kesimpulan beliau adalah hukum berinteraksi dengan bunga bank adalah boleh dan halal menurut syariat Islam.
3. **Pendapat dari komite Fikih Muajamma` Bu`us Islāmiyah**, pada tahun 1976, mengadakan diskusi berkenaan dengan permasalahan hukum bunga bank, diskusi ini dipimpin oleh Syaikh Muḥammad Faraj dan diikuti oleh 13 anggota dewan fatwa yang mewakili dari mazhab yang berbeda-beda, lima orang dari mazhab Hanafi, tiga orang dari mazhab Syafi'i, empat orang dari mazhab Maliki dan satu orang dari mazhab Hanbali, hasil dari diskusi tersebut delapan orang menyatakan bolehnya berinteraksi dengan bunga bank.
4. **Tulisan para Ulama yang berkenaan dengan hukum bunga bank**, dalam bukunya Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī menyebutkan di antaranya:
 - **Muḥammad Syahad Al-Jundy**, dekan fakultas Syari'ah di al-Azhar Cabang Thantha, beliau menulis dalam bukunya "*fiqhul ta'amul māli wa musārifil hadiṣ*" kesimpulan dari buku tersebut adalah hukum bunga bank dibolehkan menurut Syari'at karena tidak keluar dari kaidah-kaidah yang dikenal dalam *mu'amalah syari'ah*, di dalam akad nya ada saling suka sama suka, kemudian memberi manfaat bagi kedua pihak, dan tidak ada unsur melampaui batas dan penipuan, dan juga tidak ada unsur memakan harta orang lain secara batil.¹⁸⁰
 - **Ahmad Syalaby**, guru besar di Universitas Dār al-'Ulūm di Kairo, beliau telah menulis dalam bukunya "*al-Iqtisôd fil fikri al-Islāmy*" beliau menyatakan berinteraksi dengan bunga bank tidak merusak sistem perdagangan dan industri, akan tetapi sebaliknya, peran dari

¹⁸⁰Muḥammad Syahad al-Jundy, "*fiqhul ta'amul māli wa musārifil hadiṣ*", (al-Qohirah: nasyir dār el-Nahdah,) hal. 48-59.

bank sangat dirasakan untuk meningkatkan perkembangan perdagangan dan industri di suatu negara, yang efeknya akan meningkatkan gairah dan mengembangkan perekonomian suatu bangsa. Oleh karena itu permasalahan bunga bank, dan deposito di bank bukanlah suatu pinjaman, otomatis dia bukan termasuk riba, hanya saja dia adalah satu bentuk dari jenis dari muamalah yang dibolehkan.

Pendapat di atas adalah analisis dari para Ulama dan Fuqaha yang pakar dalam hukum Islam yang dapat dipercayai, di antara mereka adalah anggota *Majma' Bu'uş al Islāmy*, dan para Guru Besar di berbagai Universitas terkenal, yang telah mengajar dan mendidik ribuan siswa di Universitas tersebut.

Mereka telah sepakat (Ijma') berinteraksi dengan bunga bank dan semisalnya adalah muamalah yang dibolehkan dalam Islam, demikian juga dengan keuntungan yang didapatkan dari depositu tersebut juga boleh, Sayyid Ṭanṭāwî menegaskan lagi bahwasannya setiap Muamalah yang di sana terbukti adanya (*تراضى بين طرفين*) saling ridho di antara dua belah pihak, dan tidak ada unsur penipuan, dusta, unsur menzolimi salah satu pihak, maka Muamalah dan keuntungan yang diperoleh tersebut adalah halal dan dibolehkan dalam Syariat Islam.¹⁸¹

Sayyid Ṭanṭāwî menjelaskan bahwasannya setiap yang dikeluarkan nasabah dari hartanya ke bank hendaklah dengan niat dan tujuan menjadikan bank sebagai wakilnya untuk mengelola harta yang diinvestasikannya itu, hendaknya nasabah teliti sebelum memutuskan untuk menginvestasikan hartanya di bank tersebut, agar ridho dengan uang yang dia berikan ke bank dan ridho dengan berapapun keuntungan yang akan diberikan oleh bank, baik itu menerima keuntungannya ditentukan perbulan atau pertiga bulan.

Ketika beliau ditanya oleh salah seorang wartawan dari Kuwait di atas, apa yang melatar belakangi Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwî tetap konsisten dengan pendapatnya ini? Dan kenapa para ulama berbeda dengan beliau dalam hal bunga

¹⁸¹Sayyid Ṭanṭāwî, *hal . 61*.

bank ini? Beliau menegaskan bahwasannya sebab yang mendasar kenapa ulama berbeda tentang hukum bunga bank ini karena perbedaan dasar (dalil) dan metodologi yang digunakan setiap ulama tersebut, sebahagian hanya menjawab permasalahan ini dengan dalil tekstual dan di pihak lain kembali kepada kaidah-kaidah *tarjih dan ta'arud*. Dan alasan kemaslahatan yang sangat mendesak umat saat ini.¹⁸²

Sayyid Ṭanṭāwī memandang pembolehan bunga bank ini bertujuan untuk kemaslahatan kaum muslimin, seperti untuk kelancaran roda ekonomi negara dan masyarakat, karena menurut beliau kehadiran bank mutlak perlu, dan bank-bank konvensional yang memperlakukan sistem bunga ternyata merupakan lembaga keuangan yang handal dan teruji, walau pun juga dapat mencelakakan sementara nasabah yang meminjam uang kepada bank, tetapi jumlah nasabah yang merasa tertolong oleh sistem bunga yang diperlakukan itu jauh lebih banyak dari pada mereka yang dirugikan.¹⁸³

Sayyid Ṭanṭāwī menegaskan perlunya menyatukan dunia Islam untuk sama-sama meningkatkan roda perekonomian, dan jangan mundur dan lari dari persaingan ekonomi global yang datang dari berbagai penjuru, dalam artian beliau menyampaikan pendapatnya ini agar umat Islam yang hidup di era globalisasi ini terbebas dari beban mental dan moral serta rasa bersalah mengikuti pola hidup mendua dalam artian secara formal mengakui kebenaran riba itu haram, tetapi pada waktu yang sama dia terpaksa memanfaatkan jasa bank konvensional untuk memudahkan urusannya.¹⁸⁴

Akan tetapi kata Sayyid Ṭanṭāwī, yang harus kita pahami, perbedaan-perbedaan Fuqaha dan Ulama bukanlah sesuatu yang jelek, akan tetapi sebagai petunjuk akan toleransi Islam dan bukti kasih sayang untuk melapangkan dan memudahkan urusan umat Islam. Perbedaan pendapat dari ulama dan pemikir Islam itu semuanya baik dan benar, karena dihasilkan dari usaha yang sungguh-

¹⁸²*Ibid.*

¹⁸³*Ibid.*

¹⁸⁴Munawir Sjadzali, *Ijtihad kemanusiaan*, (Jakarta: Paramadina, 1997), hal. 64-65.

sungguh menggunakan pikiran dan ilmunya , walaupun pendapatnya tersebut menimbulkan perselisihan, kaum muslimin berhak untuk memilih dan menjalankan pendapat yang mana yang dia lebih diyakini dengan mempertimbangkan mana yang lebih kuat dasarnya.¹⁸⁵

C. Prinsip dan Kaidah fiqh tentang Pembolehan Bunga Bank.

Menurut penulis, pemikiran Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī ini juga sesuai dengan prinsip dan kaidah hukum Islam:

1. Memperhatikan Kemaslahatan Manusia

التصرف الامام على الرعية منوط بالمصلحة¹⁸⁶

Artinya: “Segala sesuatu tindakan yang dilakukan pemimpin untuk rakyatnya harus bertujuan untuk *maṣlahah*.”

Dalam kaidah ini, Ibnu Nujaim memberikan contoh dalam bukunya *Al-Asybah wa An-Nazāir* sebagai berikut:¹⁸⁷

Boleh hukumnya pemerintah mematok harga ketika para pedagang semena-mena melakukan penjualan dengan menaikkan harga setinggi-tingginya.¹⁸⁸ Sebab pada masalah ini terkandung *maṣlahah* dengan mencegah tingginya harga barang akibat yang ditetapkan sepihak. Tidak dikatakan di sini bahwa hal tersebut mengandung tekanan atau intimidasi terhadap manusia untuk melakukan transaksi jual-beli, sebab hal ini tidak diperbolehkan. Namun pematokan harga lebih berarti bahwa mereka hanya melarang jual beli di luar patokan harga yang telah ditetapkan pemerintah, agar terwujud kemaslahatan bagi penjual maupun pembeli.¹⁸⁹

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ *Ibid.*, hal. 309.

¹⁸⁷ Nashr Farid M Washil dkk, hal. 92.

¹⁸⁸ Ibnu al-Qayyim, *Ath-Thuruq Al-Hukmiyyah*, hal. 257.

¹⁸⁹ *Ibid.*

Kaidah ini menjelaskan bahwa seorang pemimpin dalam mengambil keputusan dan bertindak harus memperhatikan *Maṣlahah* dan *Mudarat* yang akan berdampak pada rakyatnya, baik dalam urusan dunia maupun akhirat. Kaidah ini bila dikaitkan dengan Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī juga dikatakan tepat, karena ia seorang pemimpin yang sangat dihormati yang memiliki peran sangat besar di kalangan masyarakat Mesir, maka wajar ia mengeluarkan pemikiran boleh memanfaatkan jasa bank, apapun jenis jasanya untuk memudahkan segala urusan finansial kaum muslimin dan tidak menyulitkan dalam urusannya tersebut.

*Mengutip dari perkataan Hasan al-Banna pendiri gerakan Ikhwānūl Muslimin, mengatakan kebijakan seorang pemimpin negara atau wakilnya mengenai hal-hal yang tidak ada naṣ nya dan beberapa perkara yang mengandung kebaikan untuk kemaslahatan bersama, wajib dilaksanakan sepanjang tidak bertentangan dengan apa yang telah berlaku dalam kaidah syariat. Biasanya sebuah perubahan terjadi sesuai dengan situasi dan kondisi serta kebiasaan setempat. Kalau yang berhubungan ibadah haruslah sesuai, tidak boleh diartikan secara ma'nawi. Berbeda dengan adat (kebiasaan), diperbolehkan menerjemahkannya sejalan dengan ruh Islam dan substansi maṣlahah yang terkandung di dalamnya.*¹⁹⁰

Sayyid Ṭanṭāwī memandang pembolehan bunga bank ini bertujuan untuk kelancaran roda ekonomi negara dan masyarakat, karena menurut beliau kehadiran bank mutlak perlu, dan bank-bank konvensional yang memperlakukan sistem bunga ternyata merupakan lembaga keuangan yang handal dan teruji, walaupun juga dapat mencelakakan sementara nasabah yang meminjam uang kepada bank, tetapi jumlah nasabah yang merasa tertolong oleh sistem bunga yang diperlakukan itu jauh lebih banyak dari pada mereka yang dirugikan.

2. Kemaslahatan lebih Prioritas.

¹⁹⁰<http://www.eramuslim.com/suara-kita/pemuda-mahasiswa/antara-syariah-fikih-dan-negara-islam.htm>, dikutip pada tanggal 30 januari 2013.

إذا تعارضت مصلحة و مفسدة, قدم الارجح منها, وإذا تعارضت مفسدتان, ارتكب الاخف

منهما.¹⁹¹

Artinya: *Apabila bertentangan antara masalah dan mafsadat maka lebih didahulukan yang lebih kuat darinya, apabila bertentangan antara dua mafsadat, maka lakukan yang lebih ringan dari keduanya.*

Kita mengakui bahwa sistem bunga bank dalam pelaksanaannya tidak selalu baik, dan dapat mencelakakan sementara nasabah yang meminjam uang dari bank. Tetapi kita akui juga jumlah nasabah yang merasa tertolong oleh sistem bunga yang diperlakukan oleh bank-bank konvensional itu jauh lebih banyak dari pada mereka yang dirugikan.

Menurut penulis, pemikiran Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī ini lebih cenderung pada metode ini, yaitu membuka *dzari'ah* (fathu dzari'ah) mengacu pada maslahat yang lebih besar dari pada *mudarat* yang ditumbulkannya, karena beliau melihat bahwa kalau tidak dibolehkan berinteraksi dengan bunga bank akan menyulitkan urusan keuangan dan finansial yang mana di zaman modern sekarang ini sudah menjadi kebutuhan untuk berinteraksi atau menggunakan jasa bank untuk memudahkan urusan bisnis dan finansial. Jikalau ini dilarang akan mengakibatkan kemerosotan ekonomi dan timbul kemudaratannya di tengah masyarakat.

3. Kaidah *Dzari'ah*

ما لا يتم عليه واجب فهو واجب¹⁹²

Artinya: *“Suatu hal yang pelaksanaan sesuatu yang wajib tidak akan sempurna tanpanya, maka itu juga juga menjadi wajib.”*

¹⁹¹ Muḥammad Rajab Bayumi, *al-Mujtāhiduna fī Maidāni al-Tasyri'*, (Kairo: al-Azhar, 1427H), juz. 2, hal. 157 .

¹⁹² As-Suyuty, *al-Asybah wannazhoir*, (Surabaya: Haramain, 1429 H) hal. 48

Menurut Sayyid Ṭanṭāwī penyelenggara negara, termasuk menata ekonominya dan mensejahterakan ekonomi rakyat itu hukumnya wajib. Dan sejauh itu, untuk kelancaran roda ekonomi negara dan masyarakat, kehadiran bank mutlak perlu, dan bank-bank konvensional yang memperlakukan sistem bunga ternyata merupakan lembaga keuangan yang paling andal dan teruji, sementara itu bank yang tidak melakukan sistem bunga bank pada umumnya masih bersifat eksperimentasi dan masih terbatas.¹⁹³

Analogi kaidah di atas sama halnya seperti wajibnya bagi setiap muslim untuk menuntut ilmu, akibat dari kewajiban itu maka pemerintah berkewajiban memfasilitasi pendidikan. Dan sama halnya juga dengan kewajiban seorang ayah menafkahi anak dan istrinya, dengan itu maka wajib hukumnya seorang ayah mencari nafkah dan berusaha sesuai dengan kemampuan yang dia miliki.

4. Setiap Perbuatan Tergantung kepada Niatnya.

الأمو بمقاصدها¹⁹⁴

Artinya : “*Setiap perbuatan tergantung kepada maksudnya (niatnya).*”

Pengertian kaidah ini bahwa hukum yang berimplikasi terhadap suatu perkara yang timbul dari perbuatan atau perkataan subjek hukum (*mukallaf*) tergantung pada maksud dan tujuan dari perkara tersebut.

Hal senada diperkuat dengan kaidah prinsip dalam transaksi adalah sah tergantung niatnya.

الأصل في العقود والتصرفات الحل والصحة¹⁹⁵

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ As-Suyuty, *al-Asybah wannazhoir*, (Surabaya: *Haramain*, 1429 H) hal. 36

¹⁹⁵ *Ibid.* 46

Artinya: *“Prinsip dasar dalam perjanjian dan transaksi adalah halal dan sah.”*

Sebagaimana yang penulis kutip dari kesimpulan hukum bunga bank di atas, Sayyid Ṭanṭāwī menyimpulkan bahwa interaksi apapun dengan bank dengan niat dan tujuan karena Allah, dan harta yang saya depositokan melalui bank yang tujuannya bukan untuk pinjaman hutang, akan tetapi dengan tujuan bahwasanya bank adalah wakil saya dalam pengelolaan harta yang utuh atau mutlak (tanpa ikut campur nasabah dalam pengelolaannya) dan bukan pula tujuannya untuk perdagangan, dan saya pun tidak ada waktu untuk ikut serta dalam masalah pengelolaan uang saya tersebut, dari sini saya mengambil kesimpulan bahwasannya muamalah ini (interaksi dengan bank) adalah halal, dan untung yang didapatkan halal. Karena muamalah ini adalah berdasarkan saling rela antara kedua belah pihak dengan tujuan saling tolong menolong dalam kebaikan dan taqwa, bukan atas dosa dan permusuhan, dan saya kuatkan pendapat ini dengan Haidis Shahih Rasulullah SAW:¹⁹⁶

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِءٍ مَا نَوَى

Artinya: *“Sesungguhnya perbuatan itu tergantung dengan niatnya dan setiap urusan tergantung dengan apa yang diniatkannya.”*

Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī menjelaskan setiap yang dikeluarkan nasabah dari hartanya ke bank hendaklah dengan niat dan tujuan menjadikan bank sebagai wakilnya untuk mengelola harta yang diinvestasikannya itu, dan meniatkan penyimpanan uangnya di bank tersebut itu supaya lebih aman dari kehilangan ataupun lainnya. Sekalipun dia ingin mendapatkan keuntungan, itu sah-sah saja kalau niatnya untuk investasi.

5. Kebutuhan Orang Banyak.

¹⁹⁶Sayyid Ṭanṭāwī, *‘isyārūn suālān wa jawāban*, (al-Qohirah: silsilah Bu‘us al-Islāmiyah, 1994), hal. 63.

الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة

Artinya: “Kebutuhan dapat menempati posisi *ḍarūriāt*, baik yang bersifat umum atau khusus.”¹⁹⁷

Kasus bunga riba ini bisa kita kaitkan dengan bolehnya transaksi salam. Mengingat praktek salam dibutuhkan dalam masyarakat, maka ia pun ditepatkan pada posisi *ḍarūriāt* (*hajat*), meskipun bertentangan dengan *qiyās* lantaran termasuk kategori jual beli barang yang tidak ada saat transaksi (*bai' ma'dum*).

Asy-Syāri' telah memberi rukhsah (keringanan) di dalamnya, meski pada dasarnya jual beli seperti ini tidak sah. Nabi membolehkan dengan mempertimbangkan kebutuhan manusia terhadapnya guna menepis rasa berdosa (*harj*) yang mungkin datang jika tidak disyariatkan atas orang-orang yang tidak memiliki barang di tangannya, sementara ia sangat membutuhkan uang. Inilah dasar kebolehan transaksi pemesanan pembuatan barang (*al-istisna'*) meskipun ia termasuk jual beli barang yang tidak ada saat transaksi, sedangkan ia telah memberikan dana untuk proses pembuatannya.

Dalam kehidupan modern seperti sekarang ini, umat Islam hampir tidak dapat menghindari diri dari bermuamalah dengan bank konvensional, yang memakai sistem bunga dalam segala aspek kehidupannya, karena faktor kebutuhan (*hajat*) inilah Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī memandang bolehnya umat Islam berinteraksi dengan bunga bank.

D. Analisis Penulis Tentang Permasalahn Ini.

Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī sebagai Syeikh al-Azhar yang tidak diragui lagi kapasitas keilmuannya dalam ilmu syar'i, sudah pasti memikirkan banyak pertimbangan dalam mengeluarkan suatu pemikiran dengan keilmuan yang beliau miliki. Begitu juga Syeikh al-Azhar merupakan jabatan tertinggi di instansi al-Azhar yang memiliki peranan penting dalam masyarakat Mesir, sehingga sangat wajar Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī mengeluarkan pemikiran ini karena seorang

¹⁹⁷ As-Suyuty, *al-Asybah wannazhoir*, (Surabaya: Haramain, 1429 H), hal. 35.

pemimpin harus memikirkan *maṣlahah* yang terbaik untuk masyarakatnya, beliau harus berani memutuskan hukum bunga bank karena umat pada waktu itu sangat membutuhkan jasa bank guna memudahkan urusan finansial dan bisnis mereka.

Pemikiran Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī ini bukan hal yang baru, tapi jauh sebelum beliau menegaskan permasalahan ini sudah banyak ulama-ulama dan para pakar di bidangnya yang memandang dan berpendapat akan bolehnya berinteraksi dengan bunga bank, mereka semua menyimpulkan pendapatnya ini setelah melakukan musyawarah, riset (penelitian) dan mengkaji kaidah-kaidah *fiqhiyyah* yang dapat mendukung pendapatnya ini.

Sebagai seorang Intelektual Islam, kita harus bisa memahami, terjadinya beda pendapat itu sah-sah saja, karena setiap ulama mempunyai metode dan cara pikir yang berbeda, perbedaan-perbedaan Fuqaha dan Ulama bukanlah sesuatu yang jelek, tetapi ada hikmah di balik perbedaan itu. Di antaranya sebagai bukti toleransi, kasih sayang Islam untuk melapangkan dan memudahkan urusan umat Islam. Perbedaan pendapat dari ulama dan pemikir Islam itu semuanya baik dan benar, karena dihasilkan dari usaha yang sungguh-sungguh menggunakan pikiran dan ilmunya, walaupun pendapatnya tersebut menimbulkan perselisihan, kaum muslimin berhak untuk memilih dan menjalankan pendapat yang mana yang dia lebih diyakini dengan mempertimbangkan mana yang lebih kuat dasarnya.

Penulis memandang perbedaan pendapat tentang hukum berinteraksi dengan bunga bank adalah faktor jarang dan langka akan keberadaan bank Islam yang terpercaya dan teruji di waktu keluarnya fatwa Sayyid Ṭanṭāwī sehingga Sayyid Ṭanṭāwī membolehkan bunga bank untuk menghilangkan sifat mendua di dalam hati umat Islam, di satu sisi dia mengharamkan riba, akan tetapi kebutuhan dan keadaan waktu ini yang masih mendesak umat Islam untuk tidak lepas memanfaatkan bank konvensional yang memperaktekan bunga bank.

Menurut penulis, pemikiran Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī ini, jika dikaitkan dengan kaidah berubahnya fatwa karena berubahnya tempat, waktu, keadaan, kebiasaan, dan niat. Pemikiran Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī sangat tepat

dan moderat, karena lebih mempertimbangkan maslahat yang lebih kuat untuk memperlancar dan memudahkan urusan finansial dan bisnis umat Islam di waktu itu yang muncul tahun 1989. Akan tetapi bagi penulis dengan kondisi saat ini dimana bank-bank Islam sudah menjamur, dan tidak jarang kita temui dimana pun, dengan keadaan ini penulis lebih condong kepada pendapat sebagian ulama yang mengharamkan berinteraksi dengan bank konvensional karena jelas nya pengaharamannya kita jumpai dalam *naş* yang *qat'i*, dan akibat buruk yang lebih besar dari bunga bank bagi seseorang maupun sebuah bangsa.

3. Masalah Fatwa Bolehnya Pelajar Membuka Jilbab di Perancis.

A. Latar Belakang Masalah

Perancis adalah salah satu negara besar di Eropa Barat dengan populasi umat Islam yang terbesar. Saat ini sekitar enam juta umat Muslim tinggal di Perancis. Sekitar setengah dari mereka memiliki kewarganegaraan Perancis. Mereka terdiri dari penduduk Perancis asli dan penduduk pendatang. Para pendatang ini berasal dari negara-negara Afrika bagian utara seperti Senegal, Aljazair, maupun negara-negara bekas jajahan Perancis lainnya. Meski memiliki populasi yang lumayan besar, umat Muslim di Perancis hanya menjadi kelompok minoritas di negara yang berpenduduk sekitar 64 juta orang tersebut.¹⁹⁸

Banyak fenomena baru yang menuntut legalitas hukum Islam, yang harus sesuai dengan berubahnya tempat, waktu, keadaan, dan kebiasaan waktu itu. Salah satu permasalahan kontemporer yang dianggap urgen dalam Islam saat ini adalah permasalahan menjalankan ibadah yang dilakukan komunitas Muslim minoritas yang tinggal di negara non-Muslim yang menganut paham *`Ilmāniyah* (*sekularisme*), salah satu kasus yang terbaru adalah pemerintahan Perancis

¹⁹⁸Yusuf Al-Qaradhawi. *Larangan Berjilbab: Studi Kasus di Perancis*. Terj: Abdul Hayyie Al Katani. (Jakarta: Gema Insani. 2004), hal. 49.

terang-terangan melarang pelajar muslimah menggunakan jilbab untuk masuk ke lembaga pendidikan milik negara.¹⁹⁹

B. Pandangan Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī dalam Kasus Jilbab di Prancis.

Syeikh al-Azhar Prof. Dr. Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī dalam pernyataannya menyangkut kebijakan Pemerintah Prancis melarang jilbab, menimbulkan kontroversi. Dalam pertemuan dengan Menteri Dalam Negeri Prancis Nicolas Sarkozy pada bulan Desember 2003, Presiden Prancis Jacques Chirac menegaskan dua minggu lalu Undang-Undang di negaranya memberlakukan larangan pada semua simbol-simbol agama di sekolah-sekolah dalam rangka melestarikan tradisi sekuler negara itu dan melindungi perempuan dari tekanan fundamentalis yang lagi berkembang saat ini.²⁰⁰

Muḥammad Sayid Ṭanṭāwī dalam kondisi ini mengeluarkan fatwa pribadinya bahwa gadis muslim dibolehkan untuk melepas jilbab mereka saat menghadiri sekolah dan bekerja, dengan dasar menggunakan asas teringan di antara dua mudarat.

Beliau menegaskan bahwa Prancis memiliki hak untuk mengatur undang-undang negaranya. Pemerintah Prancis memiliki hak untuk membuat undang-undang yang mengatur negaranya, dan hendaknya dipatuhi termasuk dipatuhi pula oleh warga Islam, katanya sembari memberi contoh bahwa jika ada aturan yang berlaku di Mesir, maka harus dipatuhi, termasuk oleh orang Prancis yang berkunjung ke Mesir. Meski Syeikh Ṭanṭāwī mengakui bahwa pemakaian jilbab merupakan wajib bagi wanita Muslimah, tokoh yang dikenal moderat-liberal ini memaklumi kebijakan Pemerintah Prancis melarang jilbab tersebut.²⁰¹

C. Reaksi Beberapa Ulama Berkenaan Dengan Fatwa Sayyid Ṭanṭāwī ini.

¹⁹⁹ Ahmad Yusuf, *‘al-Islām wa al-Aqliyāt wa al-Hurriyah al- Diniyah, dalam Majalah Syu‘un al- Muslimah*, edisi 20. No 1/2000, hlm. 30-32.

²⁰⁰ http://news.bbc.co.uk/hi/arabic/middle_east_news/ diakses 23 Maret 2013.

²⁰¹ <http://www.aljazeera.net/news> diakses 23 Maret 2013.

Pernyataan pers yang disampaikan Syeikh Thantawi se usai menerima kunjungan Mendagri Prancis itu serta-merta menimbulkan reaksi keras dari sejumlah ulama di Timur Tengah, diantaranya:

a. Yusuf Qarāḍawī.²⁰²

Ulama kharismatik dari Qatar, Prof. Dr. Yusuf Qarāḍawī, menilai pernyataan Syeikh al-Azhar itu perlu ditinjau kembali karena seolah memberi lampu hijau bagi Perancis untuk menerapkan pelarangan jilbab. Pemakaian jilbab itu wajib hukumnya dalam Islam. Oleh karena hal itu merupakan kewajiban agama, maka tak proporsional didukung ulama sekaliber Syeikh Ṭanṭāwī, katanya.²⁰³ Yusuf Qarāḍawī menegaskan, pelarangan jilbab, simbol-simbol keagamaan, dan burqa justru mencederai prinsip-prinsip yang terdapat dalam Revolusi Perancis itu sendiri, yaitu *Liberte* (kebebasan), *Egalite* (kesetaraan), dan *Fraternity* (persaudaraan).²⁰⁴

b. Syeikh Mohamed Hussein Fadlallah.²⁰⁵

²⁰²Di berbagai negara di dunia, nama Dr. Yusuf Qardhawi (ada yang menulisnya dengan Yusuf Qaradhawi), sangat populer. Q.ardhawi dikenal sebagai ulama yang berani dan kritis. Pandangannya sangat luas dan tajam. Karena itu, banyak pihak yang merasa 'gerah' dengan berbagai pemikirannya yang seringkali dianggap menyudutkan pihak tertentu, termasuk pemerintah Mesir. Akibat pandangan-pandangan nya itu pula, tak jarang pria kelahiran Shafth Turaab, Mesir pada 9 September 1926 ini harus mendekam dibalik jeruji besi. Namun demikian, ia tak pernah berhenti menyuarakan dan menyampaikan pandangannya, dalam membukacakrawala umat.Hingga saat ini, ratusan buku telah ia tulis dan sudah diterjemahkan kedalamberbagai bahasa di dunia. Buku-buku Qardhawi, membahas berbagai hal terkaitkehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Mulai dari urusan rumah tangga hingga negara dan demokrasi.

²⁰³<http://www.qaradawi.net/> hijāb

²⁰⁴Yusuf Al-Qaradhawi. 2004. *Larangan Berjilbab: Studi Kasus di Perancis*. Terj: Abdul Hayyie Al Katani. (Jakarta: Gema Insani), hal. 55.

²⁰⁵Ayatullah Muḥammad Fadl-Allah Hussein Lahir 16 November 1935-4 Julai 2010 adalah seorang tokoh Libanon, [Imam Dua Belas Syiah](#). Beliau adalah 'mentor' perjuangan militan [Hizbullah](#). Beliau dilihat sebagai perancang krisis tebusan Lubnan, sama seperti [Abu Nidal](#). Fatwa kontroversinya tentang serangan bunuh diri terhadap Israel. Beliau juga mengiktiraf serangan bunuh diri terhadap Kedutaan Amerika dan tapak tentera marin di Beirut 1983 yang membunuh 300 orang. Berasal dari keluarga [Lubnan](#), tapi lahir di [Najaf, Iraq](#). Fadlallah mempelajari ilmu-ilmu Islam di Najaf sebelum berpindah ke Lubnan pada tahun 1952. Dia banyak memberi kuliah, menulis puluhan buku, mendirikan beberapa sekolah-sekolah Islam , dan menumbuhkan [Persatuan Mabarrat](#). Dia turut mendirikan perpustakaan awam , pusat kebudayaan perempuan, dan sebuah klinik perobatan. Dia menyokong aspirasi perjuangan [Ayatullah Rohullah Khomeini](#) bagi melancarkan [Revolusi Islam Iran](#) dan menganjurkan gerakan Islam di Lubnan. Dalam khutbahnya, beliau menyeru perlawanan bersenjata menentang [Israel](#) dari [Lubnan](#), [Tebing Barat](#) dan [Jalur Gaza](#).

Kecaman keras diungkapkan ulama dari Libanon, Syeikh Mohamed Hussein Fadhlallah. Dalam khutbah Jum'atnya pada Januari Tahun 2004, Syeikh Fadhlallah sebagaimana dikutip koran *al-Hayyāt*, menuding Syeikh al-Azhar sebagai apa yang disebutnya menyesatkan Islam itu sendiri. "Kita dikejutkan Syeikh Ṭanṭāwī yang menyatakan setuju dengan pelarangan jilbab di Prancis. Bahkan diucapkannya di hadapan Mendagri Prancis. Suatu pernyataan dari seorang ulama yang sangat tidak logis". Di kalangan ulama di Mesir sendiri mengeritik pernyataan kontroversial Prof. Ṭanṭāwī itu.

D. Corak Pemikiran Beberapa Ulama Islam Tentang Batasan Aurat Seorang Muslimah

Secara *etimologi* aurat berarti lubang, kekurangan, dan sesuatu yang harus ditutupi,²⁰⁶ dan diharamkan melihatnya.²⁰⁷ Ulama berbeda pendapat tentang batasan aurat wanita, penulis akan mengutip beberapa pendapat ulama saja yang mewakili pemikiran yang berbeda berkenaan dengan aurat muslimah, di antaranya:

a) Ulama Tradisionalis

Ciri khas kelompok Ulama tradisionalis ini bersikap dan berfikir selalu berpegang teguh pada norma dan adat kebiasaan yang ada secara turun temurun.²⁰⁸ Kelompok ini berpendapat wajib hukumnya bagi seorang Pelajar muslimah yang sudah baligh dan berakal menutupi auratnya di Prancis, sebagai bukti kepatuhan akan perintah Allah SWT, perintah jilbab didalam Alquran terdapat dalam surat an-Nûr ayat:31 dan Surat al-Ahzab ayat:59.

²⁰⁶Ibnu Manzhur, *Lisānul `Arab*, (Beirut: Dār Sader, cet. VI, 1997), hal.S 616.

²⁰⁷Wahbah Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuhu*, (Beirut: Dār al-Fikr, cet IV, 2004), jil. 1, hal. 738.

²⁰⁸Pusat Bahasa DEPDIKNAS, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2002), h.108.

Dalam tulisan ini penulis hanya menulis satu pendapat Ulama saja yang mewajibkan jilbab (berpandangan Tradisionalis) ,yaitu:

- Atīyah Ṣaqar.²⁰⁹

Menurut ` beliau batasan aurat wanita terbagi menjadi dua: dalam sholat dan di luar sholat. Para ulama Malikiah, Syafi'iyah, Hanabilah, berpendapat bahwa dalam sholat aurat wanita adalah seluruh badan kecuali muka dan telapak tangan. Sedangkan aurat di luar sholat terbagi menjadi empat:²¹⁰

1. Aurat wanita terhadap sesama wanita adalah antara pusat dan lutut sebagaimana aurat laki-laki terhadap sesama lelaki.
2. Sedangkan terhadap suaminya, `Atīyah Ṣaqar termasuk orang yang berpendapat bahwa tidak ada batasan aurat antara suami dan istrinya. Karena menurutnya manusia diharuskan menutup auratnya untuk menghindari hubungan yang tidak halal. Sedangkan hubungan pernikahan jelas telah menghalalkan semuanya.
3. Aurat terhadap mahramnya sama seperti auratnya terhadap wanita.
4. Aurat wanita terhadap selain di atas yang menjadi kontroversi. `Atīyah Ṣaqar sendiri tidak pernah secara tegas menyatakan bahwa wajah dan dan telapak tangan adalah aurat. Perspektifnya dapat kita baca dari ungkapan yang menyatakan bahwa orang yang memahami dari hikmah diturunkannya ayat jilbab (Qs.al-Ahzab :59), bagi istri-istri Nabi maka akan dengan sendirinya mengerti bahwa sebenarnya *hijāb* juga wajib bagi semua wanita muslim di dunia. Jadi, pertama-tama Allah perintahkan istri-istri Nabi untuk menjadi suri tauladan bagi kita umat muslim. Bagaimana *hijāb* para istri nabi, begitu pula sebaiknya wanita muslim yang lain mempraktekannya.

²⁰⁹Beliau adalah seorang ulama terkemuka di Mesir.dari kalangan ulama al-Azhar, beliau anggota pada *Majma' al-Buhuts al-Islamiyah*. Selain itu, beliau juga aktif menjawab berbagai persoalan umat lewat rubrik fatwa di media informasi, seperti televisi dan radio terkenal di Mesir, beliau juga pengajar tetap pada “Bimbingan Calon Da'i Internasional” yang diselenggarakan oleh lembaga al-Azhar. Ulama yang terkenal Tawadu' ini sangat produktif menulis berbagai buku keislaman terutama kaitannya dengan fikih, dan dikenal sebagai ulama yang “berani”, dalam artian ulama yang bebas dari tekanan politik.

²¹⁰Atīyah Ṣaqar, *Mausu'ah al-Usrah tahta Ri'ayah al-Islam: al-Hijāb baina al-Tasyri' wa al-Ijtima'* (Kairo: Dār al-Mashriyah, 1991), hal. 176.

b). Ulama Liberalis

Kelompok Ulama ini memiliki arah pemikiran yang bebas dan terbuka, arah ijtihadnya berlawanan dengan konteks nas dan hukum-hukum syari'at yang disepakati mayoritas Ulama. Ulama liberalis tidak mewajibkan muslimah menutup auratnya dengan beberapa alasan.

Dalam tulisan ini penulis hanya menulis dua pendapat Ulama saja yang tidak mewajibkan muslimah menutup auratnya (liberalis), yaitu:

- Muḥammad Sahrūr²¹¹

Di dalam bukunya *Nahw Uṣūl Jadīdah Li al-Fiqih al-Islāmi*, Sahrūr mendefinisikan kata aurat adalah segala sesuatu yang jika diperlihatkan maka seseorang akan merasa malu. Pengertian ini adalah yang disepakati oleh para tokoh bahasa arab, menurut beliau kata *'awrah* sama sekali tidak terkait dengan masalah halal dan atau haram. Seandainya seorang lelaki yang berkepala botak tidak menginginkan orang lain mengetahui kepala botaknya, kemudian dia memakai rambut palsu, maka kepalanya yang botak termasuk aurat baginya. Dalam pengertian ini juga Rasul bersabda dalam Hadisnya :²¹²

²¹¹Nama lengkapnya adalah Muḥammad Shahrur Ibn Deyb, lahir di Damaskus, Syria, tanggal 11 April 1938. karyanya dalam kajian keislaman adalah: *al-Kitab wa al-Qur'an; Qira'ah Mu'asirah* (1992), *Dirasah Islamiyah Mu'asirah fi al-Dawlah wa al-Mujtama'*, *al-Islam wa al-Iman; Mandhumat al-Qiyam*, dan *Dirasah Islamiyah Mu'asirah Nahw Usul Jadidah li al-Fiqh al-Islami*. Metode yang dipakai Shahrur adalah metode *historis-ilmiah* di dalam studi kebahasaan. Metode ini berasal dari kritik Shahrur terhadap seluruh warisan pemikiran keislaman yang ada selama ini. Hasilnya adalah: reinterpretasi menyeluruh dan fundamental atas Alquran, melalui pendekatan yang sangat jauh berbeda dari yang pernah ada sebelumnya. Sedangkan pendekatan yang dipakai adalah pendekatan *linguistik-filosofis-humanistik*. Menurutnya, ternyata bahasa Arab mempunyai karakter struktur bahasa, di mana setiap kata memiliki arti dan pemahaman yang berbeda satu sama lain yakni tidak ada sinonimitas bahasa. Pendekatan *filosofis* digunakannya dengan alasan, bahwa hubungan antara kesadaran dan wujud materi adalah masalah dasar filsafat. Islam memerlukan filsafat Islam yang modern yang berpegang pada pengetahuan akal dan bertolak pada panca indra. Pengetahuan manusia menurutnya, berawal dari pemikiran yang terbatas pada panca indra pendengaran dan penglihatan, di mana dalam konteks tersebut, tidak ada pertentangan dalam Alquran maupun filsafat. Sementara pendekatan *humanistik* lebih didasarkan pada asumsi dasar bahwa Alquran sesuai dengan segala konteks sosial di bagian bumi manapun, meskipun dengan jarak waktu yang sangat panjang.

²¹²Muḥammad Shahrur, *yudina 'alayhinna min jalābihinna*, terj. Sahiron. Syamsuddin, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: elSAQ press, cet. 5), hal. 527.

من ستر على المؤمنين عورته، ستر الله عورته²¹³

Artinya: “Barang siapa menutupi aurat seorang mukmin, maka Allah akan menutupi auratnya.”

Menurut Shahrur kata *`awrah* berasal dari konsep tentang malu, yaitu tidak adanya kerelaan manusia untuk memperlihatkan sesuatu, baik yang ada pada dirinya maupun prilakunya. Tingkatan rasa malu ini bersifat relatif, tidak mutlak dan mengikuti adat kebiasaan setempat. Ketentuan tentang batasan daerah-daerah intim pada tubuh wanita (kemaluan, payudara, dan bokong) bersifat tetap, tetapi yang terkait dengan batasan aurat dapat berubah-ubah sesuai dengan perkembangan zaman dan tempat. Oleh karena itu, pembatasan aurat wanita batasannya bersifat relatif, tidak mutlak dan berdasarkan adat kebiasaan masyarakat.

Menurut Shahrur batasan minimal pakaian perempuan yang berlaku secara umum adalah menutupi daerah intim bagian bawah (*al-juyub as-sufliyah*) yaitu kemaluan dan bokong, dan menutupi daerah intim bagian atas (*al-juyub as-ulwiyyah*) yaitu daerah payudara dan di bawah ketiak, meski demikian, pakaian perempuan untuk aktifitas dan interaksi sosial, ketentuannya bermula dari batas minimal dan disesuaikan dengan situasi dan kondisi masyarakat setempat dalam batasan selama tidak menimbulkan gangguan sosial. Batasan ini bertingkat-tingkat hingga sampai batas maksimal yang hanya memperlihatkan wajah dan dua telapak tangan saja.

Terma jilbab di dalam firman Allah “*yudhinna ‘alayhinna min jalābihinna*”. Artinya: hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya keseluruhan tubuhnya. (Qs.*al-Ahzab* :59). Menurut Shahrur kata jilbab berasal dari kata *jalaba* yang dalam bahasa Arab memiliki arti menutupi luka agar tidak terkena kotoran dari luar. Dari pengertian ini muncul kata *al-jilbab* untuk perlindungan, yaitu pakaian luar yang dapat berbentuk celana panjang, baju, seragam resmi, mantel, dan lain-lain. Menurutny kerudung tidak sama sekali terkait dengan prinsip

²¹³Jami’ al-Usūl, jilid. VI. hal. 653.

keislaman ataupun keimanan. Ketentuan dalam hal ini dapat mengikuti kebiasaan masyarakat secara umum.²¹⁴

- Muḥammad Sa`id al-Asmāwi²¹⁵

Muḥammad Sa`id al-Asmāwi berpendapat bahwa jilbab itu tidak wajib. Menurutny jilbab adalah produk budaya Arab. Bahkan beliau mengatakan bahwa ayat tentang *hijāb* itu tidak mengandung ketetapan hukum qat`i dan hadis-hadis yang menjadi rujukan tentang kewajiban jilbab atau *hijāb* itu adalah Hadis *Ahad* yang tak bisa dijadikan landasan hukum tetap. Bila jilbab itu wajib dipakai perempuan, dampaknya akan besar. Seperti kutipannya: “Ungkapan bahwa rambut perempuan adalah aurat karena merupakan mahkota mereka. Setelah itu, nantinya akan diikuti dengan pernyataan bahwa mukanya, yang merupakan singgasana, juga aurat. Suara yang merupakan kekuasaannya, juga aurat; tubuh yang merupakan kerajaannya, juga aurat. Akhirnya, perempuan serba-aurat.” Implikasinya, perempuan tak bisa melakukan aktivitas apa-apa sebagai manusia yang diciptakan Allah karena serba aurat. Dalam kitabnya beliau menyatakan bahwa jilbab itu bukan suatu kewajiban. Bahkan tradisi berjilbab di kalangan

²¹⁴*Ibid.* hal. 540.

²¹⁵Sa`id al-Asmāwi, lahir pada tahun 1932. Lulus dari sekolah hukum Universitas Kairo pada tahun 1954, salah satu kampus terkemuka di Mesir yang konon banyak melahirkan pemikir-pemikir Islam yang handal, berpikiran liberal dan kompeten dalam bidangnya. Sebut saja di antaranya Amin Khuli, Thaha Husain, Nasr Hamid Abu Zaid, dan lain-lain. Setelah secara akademik tercatat lulusan sebagai ahli Hukum, Sa`id al-Asmāwi lantas terjun dalam ranah praktis persoalan-persoalan hukum sebagai konsekwensi atas kemampuannya memahami materi-materi hukum. Tidak sia-sia upaya yang dilakukannya cukup menuai hasil hingga Sa`id al-Asmāwi tercatat sebagai asisten pengacara dan kemudian jaksa wilayah di Alexandria. Ia diangkat hakim pada tahun 1961 dan meningkat menjadi Kepala Pengadilan Tinggi, Pengadilan Pidana Tinggi, dan Pengadilan Tinggi Keamanan Negara. Maka tidak heran Sa`id al-Asmāwi kemudian lebih dikenal, khususnya di kalangan civitas Universitas Kairo, sebagai pemikir yang bukan saja paham atas logika-logika hukum Islam, tapi juga memahami logika-logika perbandingan hukum di berbagai belahan dunia. Sebagai bentuk kesungguhannya dalam dunia hukum dan untuk menambah pengetahuannya mengenai seluk beluknya, Sa`id al-Asmāwi Tahun 1978 melakukan penelitian terkait dengan problematika hukum formal di Harvard Law School dan juga di Amerika Serikat pada tahun yang sama. Dari aktivitas ini nampak bahwa pergolakan keilmuan yang dialami Sa`id al-Asmāwi cukup kompleks tidak hanya bergaul dengan referensi-referensi yang berasal dari dunia Islam sebagai sumber hukum Islam, tapi juga referensi-referensi dari Barat yang konon lebih menimbang tradisi hukum melalui pendekatan rasional dan kemanusiaan.

sahabat dan *tabi'in*, menurut Asmawi, lebih merupakan keharusan budaya daripada keharusan agama.²¹⁶

b) Ulama Moderat.

Kelompok ulama ketiga ini berpikiran diantara dua kelompok diatas, mereka tidak terlalu keras dan tidak terlalu bebas dalam berijtihad. mewajibkan muslimah menutup auratnya tetapi memberikan kelonggaran di beberapa kondisi, disini penulis melihat pemikiran Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī termasuk kedalam pemikiran ulama Moderat.

Menurut penulis, Muhammad Sayyid Thantawi dalam kasus jilbab di Perancis, memiliki pandangan yang moderat, beliau lebih memperhatikan kemaslahatan umat tanpa harus bertentangan dengan nas dan tidak bertentangan dengan kaidah-kaidah syari'at yang telah disepakati sebelumnya.

Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī sama seperti pemikiran ulama tradisional, yang memandang wajib bagi seorang wanita yang sudah baligh menutup auratnya, seperti pendapat beliau yang membantah pemikiran Sahrur dan Aswawi, beliau secara tegas mengatakan: Penafsiran Sahrur dan Asmawy tentang jilbab, merupakan penafsiran yang jauh dari kebenaran, karena ayat suci jelas memerintahkan istri, anak beliau (Nabi SAW), dan wanita mukminah agar senantiasa memperhatikan *al- Himsyah* (sopan, rasa malu).

Akan tetapi dalam kasus jilbab di negara Perancis, beliau mengeluarkan fatwa pribadinya dibolehkan bagi gadis muslim untuk melepas jilbabnya saat menghadiri sekolah dan berkerja, dengan dasar menggunakan asas teringan diantara dua mudarat.

E. Analisis Penulis Terhadap Latar Belakang Fatwa Sayyid Ṭanṭāwī dalam Kasus Jilbab di Perancis.

²¹⁶Muḥammad Said Al-Ashmawy, *Haqiqat al-Hijāb wa Hujjiyat al-Hadith*, (Mesir: Madbuli al-Shagir, 1995), h. 16-19 .

Menurut Penulis peninjauan lebih lanjut tentang *Sekularisme* di Perancis, dan mengetahui motif pelarangan jilbab, merupakan sejarah hal terpenting untuk membaca alur berfikir Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, sehingga ditemukan metode yang beliau gunakan. Dengan mengetahui keadaan ini diketahui *maṣlahah* dan *mafsadat* yang beliau capai dari pemikirannya, apakah sesuai atau tidak dengan *maqāṣid* syari'ah, sehingga kita bisa mengetahui alasan keberanian beliau melontarkan pendapat pembolehan melepas jilbab bagi wanita muslimah di Perancis.

a. Sejarah Lahirnya *Sekularisme* di Perancis

Bhikhu Parekh menjelaskan bentuk *Sekularisme* dalam perakteknya ada dua bentuk yaitu:²¹⁷

- Bentuk yang lemah: yaitu memisahkan negara dan agama dan menjaga supaya negara tidak memaksakan, melembagakan, atau secara formal memberikan dukungan pada sebuah agama tertentu.
- Bentuk yang keras: yang memisahkan politik dan agama, serta menjaga supaya perdebatan dan delibrasi politik harus dilaksanakan berdasarkan menurut nalar sekuler semata tanpa ikut campur agama. Seperti yang dianut negara Perancis saat ini.

Awal munculnya paham *sekularisme* di Prancis tidak terlepas dari sejarah kelim hubungan gereja Katolik dan rakyat Prancis di abad pertengahan. Puncaknya ketika meletusnya Revolusi Prancis tahun 1796. Menurut pakar sejarah, penyebab yang paling mendasar munculnya Revolusi Prancis adalah dipicu untuk melawan hegemoni agama Katholik yang sudah semena-mena di masa itu.²¹⁸

Menurut *Nader Hashemi* pengamat sejarah dari Inggris, beliau menulis dalam bukunya, di antara bentuk kesewenang-wenangan gereja ketika itu adalah .²¹⁹

²¹⁷Bhikhu Parekh, *rethinking multiculturalisme*. (cambridge, harvard University) hal. 322.

²¹⁸ Nader Hashemi, *Islam, Sekularisme dan Demokrasi Liberal*, (Jakarta, Gramedia, 2010), hal. 185.

²¹⁹ *Ibid.*

- Gereja adalah pendukung utama perlawanan terhadap kemajuan dan tatanan baru masyarakat.
- Hegemoni Katolik dan kesewenangan gereja dalam pemaksaan ajaran agamanya kepada masyarakat.
- Kedekatan gereja dengan raja banyak merugikan aset negara.

Pada tahun 1905, setelah politik pendukung gerakan anti pemuka agama berkuasa selama dua dekade dan setelah timbulnya perdebatan hangat tentang hubungan agama dan negara di Prancis, pemerintah memutuskan hubungan dengan Paus dan mengeluarkan undang-undang yang menegaskan pemisahan antara gereja dan negara, yang ternyata masih berlaku hingga sekarang. Di bawah aturan baru ini, negara menjamin kebebasan publik untuk beribadah tapi mengakhiri keberadaan “agama yang diakui”. Gereja bukan lagi institusi publik dan menjadi bagian dari sektor privat.

Pada awal dekade 1990-an, Menteri Dalam Negeri Perancis memerintahkan pelarangan penggunaan pakaian Islami oleh para pelajar muslimah di sekolah-sekolah Perancis. Ketika itu, program anti jilbab hanya dilakukan dalam bentuk surat perintah kepada kepala-kepala sekolah dan keputusan akhir terletak pada kepala sekolah tersebut. Dengan cara ini, ada kemungkinan kepala sekolah tetap mengizinkan pelajar muslimah untuk tetap melanjutkan pelajaran mereka dengan mengenakan jilbab.²²⁰ Akibat kebijakan itu, pelajar muslimah di Perancis sampai diusir dari sekolahnya karena berjilbab. Terdapat juga pelajar yang diusir karena tidak mau melepaskan jilbab dan menggunakan celana pendek ketika berolahraga. Alasan yang digunakan adalah karena olahraga mengharuskan memakai pakaian yang membuat leluasa dalam bergerak.²²¹

Peristiwa pengusiran siswa tersebut akhirnya memicu gelombang demonstrasi yang besar-besaran dari umat Islam di Prancis untuk menuntut

²²⁰ *Anti Jilbab, Sebuah Konspirasi*,

http://www2.tribune.com/worldservice/melayuRadio/perempuan/anti_jilbab02.htm diakses Kamis, 27 Maret pukul 20.00 WIB..

²²¹ Di Negara Eifel, Pernah Ada Larangan Jilbab. <http://www.inioke.com/konten/2593/di-negara-eifel-dulu-pernah-ada-pelarangan-jilbab.html> diakses Kamis, 27 Maret pukul 20.00 WIB.

kebebasan. Akhirnya, pemerintah mengeluarkan kebijaksanaan pada 2 November 1992 yang memperbolehkan para siswi muslimah untuk mengenakan jilbab di sekolah-sekolah negeri.

Meski demikian, bukan berarti gerakan anti jilbab berakhir. Pada akhir tahun 2002, seorang pekerja wanita muslim bernama Dalila Tahiri, dipecat perusahaan tempatnya bekerja lantaran menolak menanggalkan jilbab yang dikenakannya saat bekerja. Padahal dirinya telah bekerja ditempat tersebut selama 8 tahun. Selama itu pula jilbab yang dikenakannya tidak menimbulkan masalah apapun, baik dalam kualitas pekerjaannya ataupun hubungan baiknya dengan sesama pekerja. Kebijakan yang secara tiba-tiba diterapkan oleh perusahaannya itu dipicu oleh tragedi 11 September yang mengguncang Amerika Serikat tahun 2001.²²² Tidak hanya itu, bahkan seorang anggota tim juri pengadilan kota Bubini, Paris, telah dipecat dari pekerjaannya atas perintah Jaksa Agung Perancis hanya karena muslimah tersebut mengenakan jilbab.

Presiden Prancis Jacques Chirac dalam pidatonya tanggal 17 Desember 2003, menegaskan kembali prinsip-prinsip *sekularisme* di Prancis yang pada akhirnya mempersoalkan penggunaan atribut-atribut keagamaan seperti jilbab/*hijāb* bagi umat Islam, kippa bagi umat Yahudi, dan salib bagi umat Kristiani. Dalam pidato itu, Chirac menegaskan bahwa Prancis adalah negara tempat lahirnya ide-ide dan prinsip-prinsip besar. Negeri yang ramah dan mewarisi kekayaan sejarah dalam hal pluralitas baik budaya, suku, keyakinan/agama, bahasa, dan lain-lain.

Menurutnya, mengkotak-kotakkan masyarakat ke dalam berbagai komunitas tidak menjadi pilihan bagi Prancis, bahkan bertentangan dengan sejarah, tradisi, budaya, dan prinsip-prinsip humanisme Prancis. Kemuliaan Prancis yang membawanya pada peradaban sosial tinggi sangat bergantung kepada komitmen terhadap persamaan (*equality*) dan persaudaraan (*fraternity*) di antara masyarakat Prancis..

²²²Serangan Global Terhadap Jilbab. 2007. <http://rhisy.blogsome.com> diakses Kamis, 27 Maret 08.00 WIB.

b. Apa motif sesungguhnya dari pelarangan jilbab di Prancis?

Farid Wajdi menduga pelarangan simbol-simbol agama di Prancis sesungguhnya ditujukan pada umat Islam, bukan pada Yahudi maupun Kristen. Pelarangan *hijāb* di Prancis merupakan reaksi dari sistem *sekularisme* yang merasa terancam eksistensinya oleh kaum muslim.²²³

Seperti negara Barat lainnya, Prancis terlalu takut kepada Islam. Jumlah pemeluk Islam di Prancis terus meningkat, 10 persen dari keseluruhan jumlah penduduk yang berjumlah 60 juta jiwa. Menariknya, mayoritas mereka bukanlah imigran, melainkan yang lahir dan besar di Prancis. Bahasa ibu bukan lagi bahasa Berber, Arab, atau bahasa lain di Afrika Utara, melainkan bahasa Prancis. Dengan jumlah yang cukup besar itu, kualitas dan pengaruh muslim Prancis benar-benar mengkhawatirkan pemuja *sekularisme*.²²⁴

Ketakutan, kebencian, dan sikap irasional Prancis terhadap kaum muslim bercampur menjadi satu, yang intinya adalah keinginan untuk mempertahankan *sekularisme* dengan berbagai cara. Dalam pandangan masyarakat Barat yang sekuler ini, peningkatan pemakaian kerudung di Prancis dan negara-negara Eropa lainnya merupakan kegagalan dari nilai-nilai sekuler. Jadi, apa yang mereka lakukan sesungguhnya adalah untuk menjamin agar nilai *sekularisme* tetap tumbuh subur.

M. Guntur Romli, salah seorang eksponen Jaringan Islam Liberal (JIL), menyebut adanya dua alasan rasional yang melatarbelakangi lahirnya undang-undang tersebut.²²⁵

- **Pertama**, Menguatnya gejala *fundamentalisme* agama yang saat ini menjadi fenomena di seluruh penjuru dunia. Mengutip Karen Armstrong

²²³Farid Wajdi, "Motif Sesungguhnya Pelarangan *Hijāb*" dalam *Republika*, 19 Maret 2004.

²²⁴Fahmi Pane AP. "*Jilbab dan Kezaliman Sekularisme*" dalam *Republika*, 2 Februari 2004.

²²⁵www.islamonline.com diakses tanggal 29 Maret 2013.

(2002: ix), Romli mengatakan bahwa fenomena *fundamentalisme* keagamaan ini sungguh mengejutkan di akhir abad ke-20. *Fundamentalisme* yang dimaksud tidak hanya terjadi dalam agama keluarga semit—Yahudi, Kristen, dan Islam—tetapi di seluruh agama-agama “formal” dunia. Ia adalah keinginan kuat untuk kembali ke ajaran fundamental agama.

- **Kedua,** Merebaknya terorisme global dan kejahatan kemanusiaan universal yang menggunakan ajaran agama sebagai kedok dan legitimasi. Sebut saja pengeboman menara kembar *World Trade Centre* di *New York* 11 September 2001, agresi militer Amerika Serikat terhadap Afghanistan yang didorong ucapan “*crusade*” Presiden George Walker Bush, Bom Bali dan Marriot, eskalasi kekerasan di Timur Tengah akibat pertarungan fundamentalisme Islam dan Yahudi, krisis nuklir Pakistan dan India yang bersumber dari konflik fundamentalisme Islam dan Hindu, dan aksi-aksi kekerasan di belahan dunia lain yang menggunakan label-label agama.

Bagi masyarakat modern khususnya Perancis, fenomena *fundamentalisme* dan terorisme agama menjadi ancaman sangat serius. Pasalnya, abad modern telah berhasil “memenjarakan” agama dalam ruang privat yang sebelumnya merajalela di ruang publik. Tetapi di akhir abad XX, agama berhasil menerobos lari dari “ruangan penjara” dan kembali lagi ke ruang publik. Seolah-olah “hantu sejarah” yang menakutkan masyarakat Eropa seperti hegemoni agama terhadap kedaulatan politik sipil, dan konflik berdarah antara pengikut Katolik dan Protestan akan terulang kembali, akibat munculnya gejala fundamentalisme agama.

Keberagamaan di abad modern yang diharapkan intelektual Barat sebagai “agama sipil” (*civil religion*) jauh dari kenyataan. Justru corak yang muncul adalah fundamentalisme agama dan diperkuat penggunaan simbol-simbol agama. Bagi kalangan fundamentalis, simbol agama tidak hanya menjadi identitas, tetapi lebih dari itu, simbol resistensi dan perlawanan.

F. Kaidah-Kaidah *Fiqhiyyah* yang Berkenaan dengan Pembolehan Pelajar Melepas jilbabnya di Perancis.

Hukum boleh atau tidaknya membuka jilbab di Perancis menjadi perdebatan di kalangan ulama dan cendekiawan muslim. Dalam perdebatan tersebut muncul dua pendapat yang saling berbeda satu sama lain. Di antara mereka ada yang memandang bolehnya karena kemaslahatan dan dalam kondisi *ḍarūrāt*, ada yang memandang tidak boleh karena belum termasuk kategori *ḍarūrāt* dan mempertahankan keimanan lebih diutamakan dari segalanya. Perbedaan pendapat tersebut muncul disebabkan oleh perbedaan *metode* dan *analogi* hukum yang digunakan. Misalnya, bagaimana batasan *ḍarūrāt* dan *maṣlahah* dalam Konsep Islam? *ḍarūrāt*

Menurut penulis, pemikiran Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī tentang bolehnya melepaskan jilbab di negara Perancis sesuai dengan prinsip dan kaidah hukum Islam di antaranya:

1. Pilih yang Paling Ringan di antara Dua *Mudarrat*.

Muḥammad Sayid Ṭanṭāwī dalam kondisi ini mengeluarkan fatwa bahwa gadis muslim dibolehkan untuk melepas jilbab mereka saat menghadiri sekolah dan bekerja, dengan dasar menggunakan asas teringan di antara dua *mudarrat*²²⁶

²²⁷ يرتكب أخف الضررين

Artinya: Diambil *muḍarrāt* yang lebih ringan di antara dua *muḍarrāt*.

Maksud kaidah ini apabila suatu perkara atau tindakan menyebabkan suatu bahaya yang tidak dapat dihilangkan kecuali dengan satu tindakan bahaya lainnya dan salah satu dari kedua bahaya tersebut lebih besar daripada yang lainnya, maka bahaya yang lebih besar dihilangkan dengan yang lebih kecil.

Kaidah yang senada dengan maksud kaidah di atas adalah:

²²⁶ Ma'rifah, Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, 2011, p. 1, <http://www.marefa.org/index.php?diakses> Kamis, 27 Maret 08.00 WIB.

²²⁷ As-Suyuthi, *Al-Asybah wa-Nazha'ir*, hal. 93.

إذا تعارض مفسدتان روعي اعظمهما ضرراً²²⁸

Artinya: Apabila bertentangan dua mafsadah maka yang diperhatikan madharat yang lebih besar dari keduanya.

Apabila terjadi pertentangan antara dua *mafsadah*, solusinya adalah dengan menolak *muḍarrāt* yang lebih besar, sebab menolak madharrat yang lebih besar berarti mendahulukan maslahat yang lebih kuat dan meninggalkan maslahat yang lebih lemah. Contoh penerapan kaidah ini ditengah masyarakat misalnya:²²⁹

- kebolehan mengucapkan kata kafir karena diancam mau dibunuh.
- melawan penyerang meskipun harus membunuhnya.
- boleh menyikap aurat di depan dokter dengan tujuan pengobatan.
- berobat dengan barang yang haram untuk penyakit yang sudah tidak dapat lagi diatasi dengan yang lain.

Kaidah yang seirama dengan kaidah di atas:

درء المفاسد مقدم على جلب المصالح²³⁰

Artinya : *Menolak kerusakan harus didahulukan daripada mengambil kemaslahatan.*

يتحل الضرر الخاص لأجل الضرر العام²³¹

Artinya : “*Muḍarrāt yang bersifat khusus dapat dipikul mencegah muḍarrāt yang bersifat umum.*”

Menurut ahli *fiqh* maksud dengan menghilangkan madharat yang besar lebih diutamakan dari *muḍarrāt* yang kecil adalah menghilangkan *muḍarrāt* yang besar lebih mendekati dan mengedepankan kemaslahatan umum dari pada

²²⁸ As-Suyuthi, *Al-Asybah wa-Nazha'ir*, hal. 96

²²⁹ Nashr Farid M Washil dkk, *madkhal fil qawa'id wa atsaruha fil al-Ahkam as-Syar'iyah terj.* (Jakarta: Amzah, 2009), hal. 94.

²³⁰ *Ibid.*, hal. 205.

²³¹ *Serangan Global Terhadap Jilbab*. 2007. <http://rhisy.blogspot.com> diakses Kamis, 27 Maret 08.00 WIB.

kemaslahatan individu (personal). Secara umum, telah diketahui bahwa kemaslahatan umum lebih diprioritaskan dari kemaslahatan individu seperti contoh boleh hukumnya pemerintah mematok harga ketika para penjual makanan semena-mena melakukan penjualan dengan menaikkan harga setinggi-tingginya.²³² Sebab pada masalah ini terkandung maslahat dengan mencegah tingginya barang akibat yang ditetapkan sepihak.

Dalam mengaitkan kaidah-kaidah *fiqh* di atas dengan kasus muslimah tetap memakai jilbab pasca pelarangan jilbab di Perancis, penulis akan memisahkan *muḍarrāt* yang besar dan *muḍarrāt* yang kecil akibat pelarangan penggunaan jilbab di Perancis :

Muḍarrāt besar yang mungkin timbul kalau tetap memakai jilbab adalah:

- Hilangnya hak seorang siswi/pelajar muslimah yang memakai jilbab di Perancis untuk menikmati kesempatan belajar dan menuntut ilmu di sekolah negeri milik negara yang murah dan berkualitas, walaupun ada sekolah swasta di sana tentu biaya pendidikannya sangat mahal, hal ini akan tambah menyulitkan umat Islam yang mayoritas dari kalangan masyarakat miskin.
- Meningkatnya pengangguran dari warga muslim berjilbab, karena tuntutan pekerjaan yang mengharuskan melepas jilbab, kalau mereka balik ke negara asal yang umumnya berasal dari negara miskin, pengangguran dan kemiskinan mungkin akan menghimpit mereka, sehingga memaksa mereka melakukan perbuatan yang terlarang terlebih-lebih mereka dari keluarga miskin.
- Terjadinya rasisme, pelecehan dan diskriminasi ketika seorang muslimah memakai jilbab berinteraksi dengan masyarakat Perancis, dan diperlakukan sebagai orang luar dalam masyarakat Perancis, padahal banyak dari mereka yang memiliki kewarganegaraan Perancis.
- Kalau tidak disegerakan diselesaikan permasalahan pelarangan penggunaan jilbab ini akan mengakibatkan terjadinya kerusuhan dan

²³²Ibnu al-Qayyim, *Ath-Thuruq Al-Hukmiyyah*, hal. 257.

memicu gelombang demonstrasi yang besar-besaran dari umat Islam di Prancis untuk menuntut kebebasan, akibatnya kemungkinan akan terjadi kontak fisik antara Umat Islam di sana dengan aparat kepolisian, yang mungkin saja akan memakan korban dan penangkapan para demonstran karena mereka dianggap melawan dan pembangkang kepada Negara.

Kemuḍarrātan yang kecil dan ringan yang mungkin terjadi dalam kasus pelarangan jilbab ini adalah:

- Memberi lampu hijau bagi Perancis untuk menerapkan pelarangan jilbab yang berarti bertentangan dengan *naṣ* syar'i dan ijma' ulama, karena kita memaklumi perintah pemakaian jilbab itu wajib hukumnya dalam Islam. Oleh karena hal itu merupakan kewajiban kita membela dan melawan pelarangan tersebut.
- Mendukung diskriminasi kepada muslimah yang memakai jilbab dan ini termasuk kepada hak asasi manusia yang menyatakan setiap warga negara bebas menjalankan ajaran agamanya.

Ada dua *kemuḍarrātan* yang muncul dalam kasus ini, apabila terjadi pertentangan antara dua mafsadah, solusinya adalah dengan meninggalkan *muḍarrāt* yang lebih ringan dan dihindarkan yang lebih berat, sebab menolak *muḍarrāt* yang lebih besar berarti mendahulukan maslahat yang lebih kuat dan meninggalkan maslahat yang lebih lemah.

Bila dikaitkan pada kaidah pertama dan kedua tentu semua *muḍarrāt* ini harus dihilangkan. Akan tetapi karena adanya pertentangan maka dilihat mana yang lebih penting untuk diperhatikan sesuai dengan besar kecil *muḍarrāt* yang akan ditimbulkan. Maka akan dirasa tepat pemikiran Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī membolehkan wanita muslimah membuka jilbabnya untuk mendapatkan hak-haknya, menghapus permusuhan dan terjalin keharmonisan hubungan dengan saudara senegara agar negeri damai sejahtera.

2. Memperioritaskan Kemaslahatan.

Artinya: Apabila bertentangan antara maslahat dan mafsadat maka lebih didahulukan yang lebih kuat darinya.

Kaidah ini bila dikaitkan, ketika seorang pelajar atau muslimah melepaskan jilbabnya ketika itu akan mendatangkan kemaslahatan yang lebih besar kepada dirinya dan kemaslahatan kepada umat Islam di Perancis, diantara kemaslahatan yang akan diperoleh di antaranya:

- Memberikan prioritas pada proses asimilasi imigran kedalam kerangka budaya kewarganegaraan Perancis, yang berdampak sebagai seorang Muslim akan mendapatkan perlakuan yang sama dengan masyarakat Perancis lainnya tanpa melihat perbedaan agama seseorang.
- Melindungi hak muslimah untuk menuntut ilmu dan berkerja di Perancis, karena tanggung jawab bagi mereka untuk menuntut ilmu, berkerja, dan mencapai kemajuan lebih besar daripada sekedar memakai jilbab. Hal ini diperkuat dengan argumentasi dari sunnah Nabi “Menuntut ilmu wajib bagi setiap muslim dan muslimah”
- Menghargai kebijakan urusan dalam negeri Perancis, agar dunia Internasional tau bahwa Islam adalah agama yang penuh toleransi dan menghargai kedaulatan bangsa lain.
- Mengurangi rasisme, pelecehan, dan tekanan batin ketika seorang muslimah memakai jilbab berinteraksi dengan masyarakat Perancis. Islam phobia adalah realita yang terjadi di masyarakat, mengakibatkan meningkatnya kecurigaan masyarakat Perancis akan muslim fundamentalis, karena muslimah yang memakai jilbab diidentikkan dengan Islam ekstrim dan teroris.
- Sebagai bukti Islam mengajarkan umatnya untuk mencintai dan membela tanah air, dimana pun mereka berada. Sebagaimana sebuah kaidah dari Ibn

²³³Muhammad Rajab Bayumi, *al-Mujtahidūna fī Maidāni al-Tasyrīʿ*, (Kairo: al-Azhar, 1427H), juz. 2, hal. 157 .

Taimiyah yang mengatakan “penguasa yang adil meskipun kafir itu lebih baik dari pada penguasa yang tidak adil meskipun Islam”.

- Memudahkan bersatunya komunitas-komunitas agama yang beragam kedalam sebuah komunitas politik sehingga terwujudnya hidup berdampingan secara damai dan sejahtera.
- Dalam keadaan umat Islam adalah masyarakat minoritas di Perancis, mengalah satu langkah dalam masalah ini guna menjamin keberadaan ruang yang aman dan terjamin untuk melaksanakan ibadah-ibadah yang lainnya seperti shalat Jum’at, haji, diskusi agama, dsb.
- Pelarangan pemakaian simbol agama bernilai positif untuk menghindari perbedaan sikap dan perilaku di antara para murid, aturan itu akan membuat para murid tidak akan memandang jahat temannya yang berlainan agama. Dan gurunya tidak membedakan siswanya lantaran tidak adanya perbedaan dari segi pakaian siswa didiknya..

Pemikiran Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī ini sesuai dengan pemikiran Islam yang muncul sebelum beliau ketika bertentangan antara *naṣ* dan *Maṣlahah* beliau mendahulukan *maṣlahah*, seperti pemikiran Izz Al-Din Ibn A. Salam yang hidup pada abad ketujuh Hijriyah, menyatakan bahwa: “segala upaya hendaknya difokuskan atau dikembalikan kepada kepentingan manusia dunia dan Akhirat.”²³⁴

Najam al-Din Abu al-Rabi al-Thufi yang hidup pada abad ke tujuh Hijriah menguatkan pendapat di atas dengan pendapatnya “apabila tabrakan antara kepentingan umum dengan *naṣ* dan *ijma’*, maka wajib mendahulukan kepentingan umum.”²³⁵

Menurut Abduh, bilamana terjadi tabrakan antara *manqul (nash)* dan *ma’qul* (hasil penalaran), maka hendaknya diambil hasil penalaran. Pendapat ini

²³⁴Izz Al-Din Ibn A. Salam, *Qawa'id al-Ahkama Al-'An'am*, (Dār al-jeil), juz II, hal. 72.

²³⁵Mahmaashani, Subhi, *Falsafah al-Tasyri fi al-Islam*, hal. 237-239.

sesuai dengan pendapat Ibnu Taimiyah bahwa *naş* yang benar akan selalu sesuai dengan akal budi yang jernih²³⁶

Pendapat Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī dalam kasus ini untuk mencapai maslahat yang luas, seperti pemahaman Naj al-Din al-Thufi, Izz Al-Din Ibn A. Salam, dan Muḥammad ‘abduh yang mendahulukan maslahat daripada *naş*. Di samping itu juga Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī juga memelihara maslahat yang mengacu pada *maqāṣid syari’ah* yang *mu’tabar* yang sifatnya *darūriāt*, yaitu menjaga agama, harta, dan nyawa. Apabila tidak dibolehkan oleh Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī ketika itu muslimah membuka jilbabnya, maka pemerintah Perancis dan masyarakat yang mendukung *sekularisme* di negaranya itu akan menjeneralisir bahwa umat Islam di Perancis adalah anti pemerintah, sehingga agama Islam yang jadi sasaran fitnahnya secara umum. Begitu juga mengenai penjagaan pada jiwa, kalau seandainya Muslimah di Perancis bebas menggunakan jilbab pasca diputuskannya pelarangan jilbab, mungkin kekacauan akan terjadi antar umat Islam dan pemerintah, sehingga bisa menimbulkan korban pada jiwa dan mempersempit kesempatan umat Islam menuntut hak-haknya yang lain.

3. Kemudahan Karena Alasan Dipaksa (*at-Taisir bi-Sabab al-Ikrāh*).

Sebagaimana Hadis Rasulullah yang dikutip As-Suyuthi dalam *al-Asybah wa An-Nazha’ir*:

رفع القلام من أمة على ثلاثة، خطأ و نسيا و اكرها.²³⁷

Artinya: Allah mengangkat dari umatku (dosa perbuatan akibat) kesalahan (ketidak sengaja), kealpaan, dan apa yang dipaksakan terhadap dirinya untuk ia lakukan.

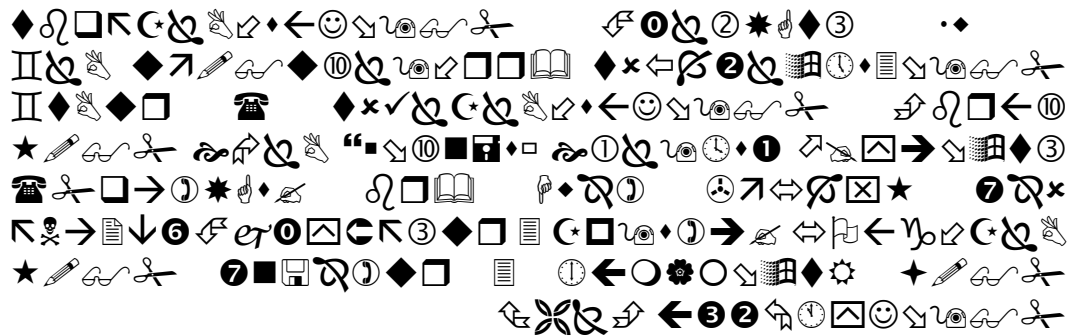
Paksaan (*al-ikrāh*) merupakan salah satu *uzur syar’i* yang menggugurkan hukuman baik di dunia maupun di akhirat.

Berdasarkan kaidah ini banyak sekali kemudahan dan keringanan dalam hukum Islam yang dapat ditetapkan kepada seseorang atau sekelompok muslim

²³⁶ Mahmaashani, 126-127.

²³⁷ As-Suyuthi, *al-Asybah wa An-Nazha’ir*, hal. 206.

yang tidak berdaya, sehingga terpaksa menampakkan sikap setia kepada orang-orang non-muslim. Namun, itu dilakukannya bukan karena tertarik dengan agama atau paham mereka atau mengkhianati agama dan umatnya sendiri, melainkan karena khawatir akan keselamatan diri. Dalam kaitan dengan hal ini, Allah berfirman Allah SWT :



Artinya :Janganlah orang-orang mukmin mengambil orang-orang kafir sebagai wali dengan meninggalkan orang-orang mukmin. Barang siapa berbuat demikian, niscaya lepaslah ia dari pertolongan Allah, kecuali karena (siasat) memelihara diri dari sesuatu yang ditakuti dari mereka.²³⁸

Adapun defenisi paksaan (*al-ikrāh*) menurut terminologi *syara'* adalah menekan orang lain untuk melakukan sesuatu yang dibencinya dan tidak ingin dilakukannya seandainya tidak ditekan.²³⁹ Defenisi ini mencakup paksaan dalam bentuk tindakan maupun perkataan.

Menurut Imam as-Sarkasih, paksaan ada dua macam²⁴⁰ yaitu:

- Paksaan sempurna: Paksaan sempurna didefenisikan kalangan ulama madzhab Syafi'i sebagai jenis paksaan yang tidak menyisakan lagi bagi seseorang dengan kemampuan maupun ikhtiar di dalamnya. Contoh: mengancam orang lain dengan suatu tindakan yang dapat mengakibatkan *muḍarrāt* (bahaya) pada dirinya atau salah satu anggota badannya. Paksaan ini menggugurkan kewajibannya.
- Paksaan tidak sempurna: Madzhab Syafi'i mendefenisikan jenis paksaan ini sebagai paksaan yang tidak mencapai batasan paksaan sempurna. Jenis paksaan ini tidak sampai menggugurkan kewajibannya.

²³⁸Q.S. *Ali Imran*: 28.

²³⁹Ibnu Amir Al-Munir al-Taqrir wa-Tahbir, II/206; Kasyf al-Asrar, hal. 1502.

²⁴⁰as-Sarkhasi, *al-Mabsuth*, XXIV/48.

Sekarang yang menjadi pertanyaan, apakah seorang siswa dipaksa melepaskan jilbabnya di Perancis termasuk kategori paksaan yang menghilangkan kewajiban dia untuk menutup aurat?

Kalau kita mengamati nalar Muḥammad Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, kasus pelarangan jilbab di Perancis termasuk ke dalam kategori pemaksaan secara sempurna, yang tidak mungkin ada ikhtiar. Seorang pelajar terpaksa untuk membuka jilbabnya di sekolah Perancis karena terpaksa bukan karena kehendak hatinya, kalau tetap memakai jilbabnya akan menghilangkan hak seorang pelajar muslimah yang memakai jilbab di Perancis untuk menikmati kesempatan belajar dan menuntut ilmu di sekolah negeri milik negara yang murah dan berkualitas, walaupun ada sekolah swasta di sana tentu biaya pendidikannya sangat mahal, hal ini akan menambah menyulitkan umat Islam yang mayoritas dari kalangan masyarakat miskin. Namun ketika kondisinya sudah berubah, dan aman untuk memakai jilbab, maka kembalilah hukum aslinya yaitu wajib bagi seorang muslimah menutup auratnya.

4. Kondisi *ḍarūrāt*

الضرورات تبيح المحظورات²⁴¹

Artinya: Keadaan ḍarūriāt membolehkan apa yang dilarang.

Kaidah ini memberikan keringanan pada seseorang yang berada dalam keadaan darurat boleh melakukan sesuatu yang dilarang demi menjaga maslahat yang pada hakikatnya menjaga *maqāṣid syari'ah* yang lebih besar. Kaidah ini bila dikaitkan dengan pemikiran Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī sangatlah tepat. Ketika itu umat Islam berada dalam keadaan darurat, karena jika tidak ada pemikiran seperti itu akan terjadinya rasisme, pelecehan, dan diskriminasi ketika seorang muslimah memakai jilbab berinteraksi dengan masyarakat Perancis, dan diperlakukan sebagai orang luar dalam masyarakat Perancis dan berlanjut kepada permusuhan bahkan pertumpahan darah antar orang Islam dan aparat pemerintah

²⁴¹*Ibid.*, hal. 185.

yang mendukung kebijakan pelarangan jilbab ini. Oleh karenanya keterpaksaan lah mereka melepas jilbabnya, bukan karena menginginkannya, menuruti hawa nafsu, atau merugikan orang lain, ini lah yang mendorong Muḥammad Sayyid Thṭānṭāwī membolehkan siswa melepas jilbabnya demi menolak kemudarrātan yang lebih besar.

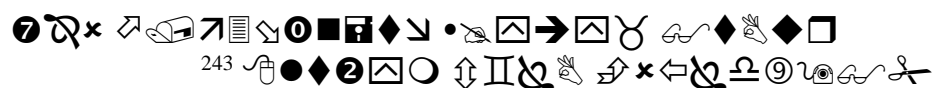
Kaidah di atas seirama dengan kaidah di bawah ini:

- a) Beban berat akan menarik pemudahan

المشقة تجلب التيسر²⁴²

Artinya: *Keadaan sulit atau beban berat akan menarik pemudahan.*

Dalam ayat lain Allah SWT. berfirman:



Artinya: *“Dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan”*

Dari prinsip dan kaidah di atas, keadaan sulit atau beban berat yang di derita seorang muslimah ketika dia tetap memakai jilbabnya di sekolah misalnya muslimah tersebut akan diusir, dikeluarkan dari tempat dia belajar, atau akan mendapatkan diskriminasi, ejekan, bahkan pelecehan dari pihak sekolah maupun teman-temannya yang non-muslim, dalam kondisi seperti ini Islam memberikan kemudahan dan kelonggaran untuk tidak menggunakan jilbab sebagai cara menolak kesulitan dan beban berat yang ditanggung muslimah tersebut.

Melihat keterangan di atas diketahui bahwa metode yang digunakan oleh Muḥammad Sayyid Ṭānṭāwī bila dikaitkan dengan keadaan di zamannya adalah lebih cenderung pada metode *maṣlahah* demi menjaga *maqāṣid syari'ah* yang *darūrāt* dengan cara membuka *dzari'ah* meskipun melampaui *naṣ* Alquran demi maslahat yang paling kuat (*rajih*).

²⁴² Al-Suyuti, *Asybah wa Nadhair*, hal. 37.

²⁴³ Q.S: *Al-Hajj*, 78.

5. Kebiasaan Masyarakat Setempat Mempengaruhi Putusan Hukum

Dalam *Qawā'id al-Fiqhiyyah* kita mendengar kaidah yang berbunyi:

العاده محكمة²⁴⁴

Artinya: adat kebiasaan dapat ditetapkan sebagai hukum

Dalam Ilmu *Usul fiqh* karangan Abu Zahrah dijelaskan *al-'Urf* adalah apa saja yang menjadi kebiasaan manusia dalam realita pergaulan mereka dan konsisten melakukannya berulang-ulang.²⁴⁵ Dalam sebuah Hadis yang berkenaan dengan kehujjahan *al-'Urf* adalah:

ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن.²⁴⁶

Artinya: Apa yang dipandang seorang muslim baik, maka di sisi Allah juga dipandang baik.

Hadis di atas menjelaskan bahwasannya sesuatu hal yang sudah berlaku dalam kebiasaan masyarakat yang dinilai baik oleh kebanyakan mereka, maka kebiasaan itu juga dipandang baik oleh agama, dan akibat yang ditimbulkan jikalau kita tidak melakukan kebiasaan tersebut dapat menimbulkan kesusahan dan memberatkan masyarakat tersebut, padahal ciri khas ajaran Islam dalam mengajarkan ajarannya memberikan kemudahan bukan mempersulit dan memberatkan, sebagaimana firman Allah SWT. dalam Alquran:

ما جعل الله عليكم في الدين من حرج

Artinya: Dan Allah tidak menjadikan dalam agama sesuatu menyusahkan.

²⁴⁴ Al-Suyuti, *Asybah wa Nadhair*, hal. 8.

²⁴⁵ Abu Zahrah, *Usul Fiqih*, (Kairo, Dār el Fikri al Arabi, 1958), hal. 216.

²⁴⁶ Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad*, (t.t.p.: Mu'assasah al-Risālah, 1999), juz VI, h.

Ulama mazhab Hanafi dan Maliki menggunakan *`Urf* sebagai salah satu sumber hukum Islam selama kebiasaan tersebut tidak melanggar syariat yang sudah jelas dan disepakati seperti kebiasaan manusia mengkonsumsi minuman keras karena cuaca dingin, memakan riba, kebiasaan ini tidak masuk ke dalam kategori *al-`Urf* yang disyari'atkan karena bertentangan dengan *naş* yang qat'i dan mengikuti hawa nafsu yang menyalahi hukum Islam.

Abu Zahra membagi yang dibolehkan menjadi dua yaitu:²⁴⁷

- *`Urf `Am*, yaitu kebiasaan yang sudah disepakati dan dilakukan kebanyakan orang di berbagai tempat, seperti masuk ke kamar mandi dan membuka sebagian auratnya.
- *`Urf Khaş*, yaitu kebiasaan yang berkembang di sebagian tempat yang tidak berberlaku di tempat lain, atau kebiasaan di suatu kelompok manusia di suatu tempat dan sebagainya. Dan jenis *`Urf* ini berubah-ubah sesuai kondisi zaman.

Dari kaidah di atas ulama Hanafi bersepakat bahwa salah satu syarat berijtihad, seorang mujtahid harus mengetahui kebiasaan masyarakat setempat, karena hukum bisa berubah karena berubahnya kondisi waktu dan tempat.

Muhammad Sayyid Tanāwī menyatakan dalam permasalahan *`Urf* ini:²⁴⁸ Ulama di setiap negara muslim berhak mengeluarkan fatwanya sesuai dengan kondisi dan keadaan di daerahnya tersebut, karena mereka tentu yang lebih mengetahui kondisi, kebiasaan, dan kebutuhan di tempat itu.

Menurut Syaikh Muhammad Rasyid Ridho²⁴⁹ berubahnya fatwa itu salah satu faktornya adalah karena berbedanya tempat dan kondisi objek fatwa tersebut, kebiasaan dan budaya yang umum di Perancis sebagai negara yang sudah lama dan sudah mendarah daging menganut paham *Sekularisme*, ketika pemerintahnya mengeluarkan suatu kebijakan tentu lah kita menghormati kebijakan tersebut,

²⁴⁷*Ibid*, hal. 217.

²⁴⁸Sayyid Tantawy, *'isyrun سوال wa jawaban*, (al-Qohirah: Silsilah Bu'us al-Islamiyyah, 2007), hal. 93.

²⁴⁹Tafsir al-Manar. Juz VI, hal. 277.

apalagi mayoritas umat Islam di Perancis adalah para Imigran dan tamu di negara orang, yang mesti menghargai kebiasaan negara tersebut.

Muhammad Thahir bin Asyur seorang ulama besar dari Tunis, yang diakui otoritasnya dalam bidang ilmu agama, menulis dalam *Maqāṣid* Al-Syari'ah mengatakan, kami percaya bahwa adat kebiasaan satu kaum tidak boleh dipaksakan terhadap kaum lain atas nama agama, bahkan tidak dapat dipaksakan pula terhadap kaum itu.

Bin Asyur kemudian memberikan beberapa contoh dari Alquran dan Sunnah Nabi. Contoh yang diangkatnya dari Alquran adalah surat Al-Ahzab: 59, yang memerintahkan kaum Mukminah agar mengulurkan jilbabnya. Ini adalah ajaran yang mempertimbangkan adat orang-orang Arab, sehingga bangsa-bangsa lain yang tidak menggunakan jilbab, tidak memperoleh bagian (tidak berlaku bagi mereka) ketentuan ini.

Dalam kitab tafsirnya ia menulis, bahwa cara memakai jilbab berbeda-beda sesuai dengan perbedaan keadaan wanita dan adat mereka. Tetapi tujuan perintah ini adalah seperti bunyi ayat itu yakni “agar mereka dapat dikenal (sebagai wanita Muslim yang baik) sehingga tidak diganggu”.²⁵⁰

Muhammad Sayyid Ṭanṭāwī menegaskan pendapatnya dalam masalah pelarangan jilbab,²⁵¹ “Pemerintah Prancis memiliki hak untuk membuat undang-undang yang mengatur negaranya, dan hendaknya dipatuhi, karena alasan menghormati budaya dan kebiasaan disana, beliau memberi contoh bahwa jika ada aturan yang berlaku di Mesir, maka harus dipatuhi, termasuk oleh orang Prancis yang berkunjung ke Mesir”.

Demikian sebaliknya ketika orang Perancis memasuki negara Mesir, harus menghargai kebiasaan penduduk Mesir, seperti contoh Undang-Undang terbaru Mesir menetapkan, bagi turis yang mengunjungi Mesir diharuskan mematuhi peraturan berwisata di Mesir di antaranya: berpakaian sopan (sewajarnya), tidak meminum minuman keras di tempat umum, dan tidak bermesraan di tempat umum. Jikalau turis tersebut melanggar aturan tersebut akan dikenakan sanksi,

²⁵⁰ Muhammad Thahir bin Asyur, *Tafsir At-Tahrir*, jilid XXII, hlm. 10

²⁵¹ Ma'rifah, Muhammad Sayyid Ṭanṭāwī, 2011, p. 1 <http://www.marefa.org/index.php?>
Diakses tanggal 23 Februari 2013.

yang mungkin peraturan tersebut di negara mereka tidak ada masalah. Dengan menghargai perbedaan dan kebiasaan setempat ini akan munculah kedamaian dan keharmonisan antar sesama umat manusia.

G. Analisis Penulis Tentang Permasalahan Jilbab di Perancis.

Syeikh al-Azhar merupakan jabatan tertinggi di instansi al-Azhar yang memiliki peranan penting dan pengaruh dalam masyarakat Mesir maupun Internasional, beliau harus bisa membaca situasi dan kondisi ketika itu. Dan harus berani memutuskan perkara hukum guna menghilangkan keresahan di masyarakat Muslim di Perancis tentang permasalahan jilbab ini, sehingga sangat wajar Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī mengeluarkan pemikiran ini. Beliau telah mempertimbangkan maslahat yang lebih kuat untuk menjaga kemaslahatan kaum muslimin yang lebih besar ketika itu, beliau memilih kemungkinan *muḍarrāt* yang lebih ringan di antara dua kemungkinan yang akan diderita umat Islam di negara Perancis tersebut jika tetap mengenakan jilbabnya di sekolah negeri di sana.

Menurut penulis, pemikiran Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī ini lebih cenderung pada unsur politik Islam, karena ketika itu kondisi perpolitikan sangat memojokkan umat Islam, Islamphobia semakin merebak di tengah-tengah masyarakat, sebagai sosok ulama yang berpengaruh beliau mencoba melapangkan dan memberi solusi terhadap permasalahan umat Islam di Perancis, karena di satu sisi sebagai seorang muslimah diharuskan menutup auratnya sebagai bukti ketaatan keagamaannya, akan tetapi dari segi duniawi terjadinya rasisme, pelecehan, dan diskriminasi ketika seorang muslimah memakai jilbab berinteraksi dengan masyarakat Perancis, dan diperlakukan sebagai orang luar dalam masyarakat Perancis, padahal banyak dari mereka yang memiliki kewarganegaraan Perancis.

Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī menyatakan keluarnya fatwa beliau dalam permasalahan ini semata-mata dari pandangan dan *ijtihād* individunya saja, beliau tidak membawa kelembagaan al-Azhar, ataupun kelompok, pendapatnya ini murni sebagai misi diplomatis Islam, kemanusiaan dan melindungi umat Islam di

Perancis yang terancam dan terkebirikan hak-haknya di negara mereka sendiri. Walaupun demikian Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī tetap melakukan usaha persuasif untuk melakukan diplomasi dan mencoba mencari jalan tengah dalam permasalahan ini.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

1. Metodologi *Istinbāt al-Ahkām* fatwa kontroversial Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī khususnya dalam permasalahan bolehnya menyumbang untuk pembangunan gereja, bolehnya berinteraksi dengan bank konvensional dan boleh seorang pelajar di Perancis untuk melepas jilbabnya, terlihat jelas beliau lebih mengedepankan aspek *maṣlahah* ketika berbenturan antara *maṣlahah* dan *muḍarrāt*, dan beliau juga kadang di setiap fatwanya lebih mementingkan *maṣlahah* dari pada *naṣ*. tujuannya untuk menjaga *maqāṣid syari'ah darruriyat yang mu'tabarah*, yaitu menjaga agama, jiwa, harta, kehormatan dan nasab, yang sesuai dengan nilai-nilai universal yang terkandung dalam Alquran dan Hadis Nabi Muḥammad SAW.
2. Corak pemikiran Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī termasuk kategori salah satu ulama kontemporer yang moderat, dinamis, tidak kaku, beliau sangat toleran dan menghargai kepluralan dan kemajemukan masyarakat, Sikap ini muncul dari kedalaman dan keluasan ilmunya. Jabatan beliau yang sangat berpengaruh dan strategis ketika itu, kadang ada misi politik dalam menjaga hubungan baik antara sebangsa dan antar negara.

B. Saran-Saran

Kepada pihak dan kalangan yang mendalami perkembangan pemikiran hukum Islam khususnya Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, penulis melihat masih

banyak peluang untuk mengkaji pemikiran ulama ini berdasarkan karangan yang berhubungan dengan hukum. Di antaranya metode penafsiran ayat-ayat hukum pada *tafsir al-Washith* dilihat dari aspek ushulnya. Penelitian ini bisa dilakukan dengan membandingkan tafsiran beliau dengan penafsiran ulama-ulama yang lain. Juga mengkaji pemikiran beliau dalam kebijakan politik, dan menjalin hubungan baik dengan masyarakat yang plural dan majemuk, dan menjaga hubungan politik luar negeri.

Perbedaan pendapat dari ulama dan pemikir Islam itu semuanya baik, karena dihasilkan dari usaha yang sungguh-sungguh menggunakan pikiran dan ilmunya, walaupun pendapatnya tersebut menimbulkan perbedaan. Karena bentuknya adalah fatwa, bagi kaum muslimin berhak untuk memilih dan menjalankan pendapat yang mana yang dia lebih diyakini dengan mempertimbangkan mana yang lebih kuat dasarnya.

Semoga apa yang dikemukakan dari hasil penelitian penulis dalam tesis ini menjadikan kita lebih giat belajar mendalami Usul Fiqh dan kaidah-kaidah Fiqhiyyah sehingga kita dapat menganalisa dan memutuskan permasalahan hukum Islam dengan cepat dan tepat dan terus mendalami makna-makna yang tersirat di dalam Alquran dan Hadis, guna membuka peluang sebesar-besarnya untuk kemaslahatan umat manusia dalam urusan dunia dan akhiratnya. Walhamdullilahi Robbal `Alamiin.

DAFTAR PUSTAKA

al-Amidi, Imam al-Alamah Ali bin Muḥammad, *al-Ihkam Fi Ushul-al-Ahkam*, Saudi: Dar Shami'i, 2003.

al-Ghazali, Syeikh Muḥammad dkk, *Ramadhan wa Shiyam*, Kairo: Akbar al-Yaum, 1991.

_____, Syeikh Muḥammad dkk, *Lailatu al-Qadr*, Kairo: Akbar al-Yaum, 1991

_____, Imam Abu Hamid Muḥammad bin Muḥammad, *al-Mustasyfa*, Madinah: Jami'ah Islmiah, 2000

Ali Iyazi, Sayyid Muḥammad, *al-Mufasssirun Hayatuhum wa Manhajuhum*, (Teheran: Wizarat Staqafah wa al-Irsyad al-Islami, 1313H.

al-Jauziyah, Ibnu Qayyim, *I'lam al-Muaqi'in 'An Rabi al-'Alamin*, (Saudi: Dar Ibnu al-Jauzi, 1423.

Amin, Ma'ruf, *Fatwa Dalam Sistem Hukum Islam*, Elsas, Jakarta, 2008.

al-Qarafi, Ahmad bin Idris Shanhaji, *Al-Furuq*, Beirut: Dar Kutub Ilmiyah, 1998.

Al-Qaradhawi Yusuf. Larangan Berjilbab: Studi Kasus di Perancis. Terj: Abdul Hayyie Al Katani. Jakarta: Gema Insani.

_____, Yusuf, *al-Ijtihād Fi al-Sayri'ah al-Islamiyah*, Kuwait: Dar Qalam, 1989

_____, Yusuf, *Fawaid al-Bunuk ar-Riba al-Haram*, Dar Ash-Safwah, 2002

_____, Yusuf, *al-Ijtihād Fi al-Sayri'ah al-Islamiyah*, Kuwait: Dar Qalam, 1989

As-Suyuty, al-Asybah wannazhoir Surabaya, *Haramain*, 1429 H.

as-Sabuni, Muḥammad Ali, *Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Qur'an*, Beirut: Dar Fikr.

al-Syafi'i, Imam Muḥammad bin Idris, *al-Um*, Manshurah: Dar al-Wafa', 2001

Al-Qurthubi, Ahmad bin Abi Bakar, *Jami' li Ahkami al-Quran*, Bairut: Muassasah Risalah, 2006.

al-Syirazi, Abu Ishaq Ibrahim, *Sarhu al-Luma'*, (Beirut: Dar Gharb Islami, 1988.

Umri Nadiyah Syarif, *Ijtihād Fi al-Islam*, Beirut: Muassasah Risalah, 1985.

al-Syaukani, Muḥammad bin Ali, *Irsyadu al-Fuhul Ila Tahqiq min Ilmi al-Ushul*, Riyadh: Dar Fadhilah, 2000.

al-Rahim, Jamaluddin Abdu *Nihayatu al-Sul Fi Syarh Minhaju al-Ushul*, Kairo: 'Alim al-Kutub, 1343H.

Baqi, 'abdu, majalah Al-Azhar, Kairo, April 2010.

Bayumi, Muḥammad Rajab *al-Mujtahiduna fi Maidani al-Tasyri*, Kairo: al-Azhar, 1427H.

_____, *Imam Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī Hayatu 'Amiratu bi Ilmi wa Amal wa Iman*, Kairo: al-Azhar, 2010.

Dahlan, Abdul Aziz, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jakarta: Ictar Baru Van Hoeve, 1996

Dubai Aswaq, *Syeikh al-Azhar Yujaddidu Fatwahu bi Ibahati Fawaid Bankiyah*

Dewan Redaksi *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994, cet. 2,

Fayyadh, Athiyah, *Fiqh Muamalat Mal Ma'a Ahli Zimmi*, Kairo: Darnaṣar Li Jamiat, 1999.

, *Fatawa al Kibar al Ulama al Azhar al Syarif Haul Riba Bunuk wa Masharif*, Kairo: Dar Yusri, 2010.

Ismail, Muḥammad Bakar, *Op.cit.*, h. 221. Abi Abdullah Muḥammad bin Ahmad bin Abi Bakar al-Qurthubi, *Jami' li al-Ahkami al-Qur'an*, Beirut: Muassasah Risalah, 2006.

Mansur, Muḥammad Khalid, *Ulum Syari'ah wa Qanun*, Jordan: Dirasat, 2007.

Mahmaashani, Subhi, Falsafah al-Tasyri fi al-Islam.

Washi, Nashr Farid M l dkk, madkhal fil qawa'id wa atsaruha fil al-Ahkam as-Syar'iyyah terj. Jakarta, Amzah, 2009

Fayyadh, Athiyah, *Fiqh Mu'amalat al-Maliyah Ma'a Ahlu al-Zimmah*, (Kairo: Dar Nasr li al-Jami'at, 1999. I

Mashrawy, *Tabarru' li Bina al Kanais*, 2012, /http/sumbangan untuk gereja/tantawy.aspx.htm.

Manzur, Alamah ibnu, *Lisan al-Arab*, Beirut: Ihya Turas Arabi dan Muassatu Tarikh Arabi, 1992.

Jama'ah min al Ulama'. *Fatawa al Kibar al Ulama al Azhar al Syarif Haul Khitan al Inas*, Kairo: Dar Yusri, 2010

Hasan, Khalid Ramadhan, *Mu'jam Ushul Fikih*, Kairo: Dar Tarblis. 1998.

Hashemi, Nader, Islam, Sekularisme dan Demokrasi Liberal
Jakarta, Gramedia, 2010

Harahap, Syahrin, Metodologi Studi Tokoh Pemikiran Islam, Jakarta: Istiqamah
Mulia Press, 2006.

Hasan, Khalid Ramadhan *Mu'jam Ushul Fikih*, Mesir: Dar Raudhah, 1998.36

Jama'ah min al Ulama'

Ismail, Muhammad Bakar, *Qawa'id Fiqhiyah Baina al-Ashlah wa al-
Taujji*, Kairo: Dar al-Manar, 1997

Jam'u Ulama, *Fikru al-Muslim al-Muashir ma al-Lazi Yasyghaluhu?*, Kairo:
Markazu al-Ahram, 1992.

Jack Takhir, *Aq bath wa Muslimun Munzu Fath Arabi Ila 'Am 1922*, Kairo:
Kurasat Tarikh Misr, 1951.

Khalil, Hasan Mahmud *Mauqifi al-Islam Min Inaf wa Udwan wa Intihak al-
Huquq*, Kairo: Dar Sya'bi, 1994.

Parekh, Bhikhu, *rethinking multiculturalisme*. cambridge, harvard University

Qal'aji, Muhammad Rawwash, *Mausu'ah Fikih Umar bin Khattab*, (Kuwait:
Maktabah Fallah, 1981.

Sayyis Muhammad Ali, *Nasy'atu al-Fiqhi al-Ijtihadi wa Athwaruhu*, Kairo:
Majma' Buhus al-Islamiyah, 1970.

Shahin, Abdu Shabur dan Ishlah Abdu Salam Rifa'i, *Islam fi Misr*, Kairo: Dar
Quba, 2000.

Salman, Abdul Azizi Muhammad, *Ajwibah wa Asilah Fiqhiyah Maqrurah bi
Adillah Syar'iyah*, (Riyad: Ma'had Imam Da'wah, 1425.

Salam, Izz Al-Din Ibn Abdul, *Qawa'id al-Ahkamal-Al-An'am (dar al-jeil*.

Tantawi, Muhammad Sayyid, *Fikru al-Muashir Ma al-Lazi Yasyghaluhu?* Kairo:
Muassasah al-Ahram, 1992

_____, *Ijtihad fil Ahkam Asy-Syar'iyah, mujamma' muthabi' Al-
Azhar Syarif*. Kairo. Cet.1, 2007, hal. 3

_____, *al-Tafsir al-Wasit li al-Qur'an al-karim*. Kairo: Nahdah al-Misr
1997.

_____, *Mauqifu al-Muslim Min al-Fitan*, Kairo: al-Azhar, 2006.

- _____. *Tafsir al-Washith*, Kairo: Dar Ma'arif, 1993.
- _____. *Fatawa al-Syar'iyah*,
- _____. *Hadist al-Qur'an 'An Nifaq Wa Munafiqin*, Kairo: al-Azhar, 2006
- _____. *al-Saraya al-Harbiyah fi al-Ahdi al-Nabawi*, Kairo: Zahra li I'lam al-Arabi, 1990.
- _____. *Nisa' Tahadas 'An Hunna al-Qur'an*, Kairo: al-Azhar, 2006.
- _____. *Hadist al-Qur'an An al-Rujul Wa al-Mar'ah*, Kairo: al-Azhar, 2006.
- _____. *Hadist al-Qur'an An Nikmat al-Aman*, Kairo: al-Azhar, 2006.
- _____. *Hadist al-Qur'an 'An Nikmat al-Aman*, Kairo: al-Azhar, 2006
- _____. *Jawami' al-Du'a*, Kairo: Dar Nahdha, 2001
- _____. *Rislatu Shiyam*, Kairo: Dar Ma'arif, 1987
- _____. *Sahum Maqbul*, Kairo: Dar Akhbar Yaum, 1995.
- _____. *Banu Israil Fi al-Qur'an wa al-Sunnah*, (Kairo: Dar Syuruq, 1997
- _____. *'isyrun سوالان wa jawaban, (al-Qohirah, silsilah Bu'us al-Islamiyyah, 2007.*
- Usamah Abi Muḥammad , *al Khitan Syari'atu al Rahman*, (Kairo: Maktabatu Salsabil, 2003), h. 9.
- Usman, Abi Amru Ibnu Hajib al-Maliki, *Syarhu Mukhtashar al-Muntaha all-Ushul*, (Beirut: Dar Kutub Ilmiah, 2004.
- Ustaimin, Muḥammad bin Shalih, *Qawa'id al-Fiqhiyah*, (Iskandariyah: Dar Bashair, t.t), h. 20.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan Dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* Jakarta: Balai Pustaka, 1995.
- Yusuf, Ahmad *'al-Islam wa al-Aqaliyat wa al-Hurriyah al- Diniyah, dalam Majallah Syu'un al- Muslimah,*

Syarifuddin ,Amir, *UshulFikih I*, Jakarta: Kencana, 2009.

Zayyan ,Ramadhan Ishaq, Riwayat ‘Ahdu Umriyah, Ghazzah: Jami’ah Islamiyah, 2006.

Zuqail, Abdullah bin Muḥammad, *Rad ‘Ala Yusuf al-Qardhawi Tahrir Bina’ Kanais Majma’ ‘Alaihi*, .

Zaid, Musatafa, *Maṣlaḥah Fi Tasyri’ Islami wa Najmu al-Din al-Atthufi*, Kairo: Dar FikrArabi, 1964.

Zarqa, Ahmad bin Muḥammad, *Syarhu al-Qawa’id al-Fiqhiyah*, Damaskus: Dar Qalam, 1989.

Zaid, Hatim Abu, *Muslimun wa Aqbath*, Kairo: t.p, t.t.

Zuqail, Abdullah bin Muḥammad, *Rad ‘Ala Yusuf al-Qardhawi Tahrir Bina’ Kanais Majma’ ‘Alaihi*, .

Zaid, Musatafa, *Maṣlaḥah Fi Tasyri’ Islami wa Najmu al-Din al-Atthufi*, Kairo: Dar FikrArabi, 1964.

Zaid, Hatim Abu, *Muslimun wa Aqbath*, Kairo: t.p, t.t.

Zayyan ,Ramadhan Ishaq, Riwayat ‘Ahdu Umriyah, Ghazzah: Jami’ah Islamiyah, 2006.

